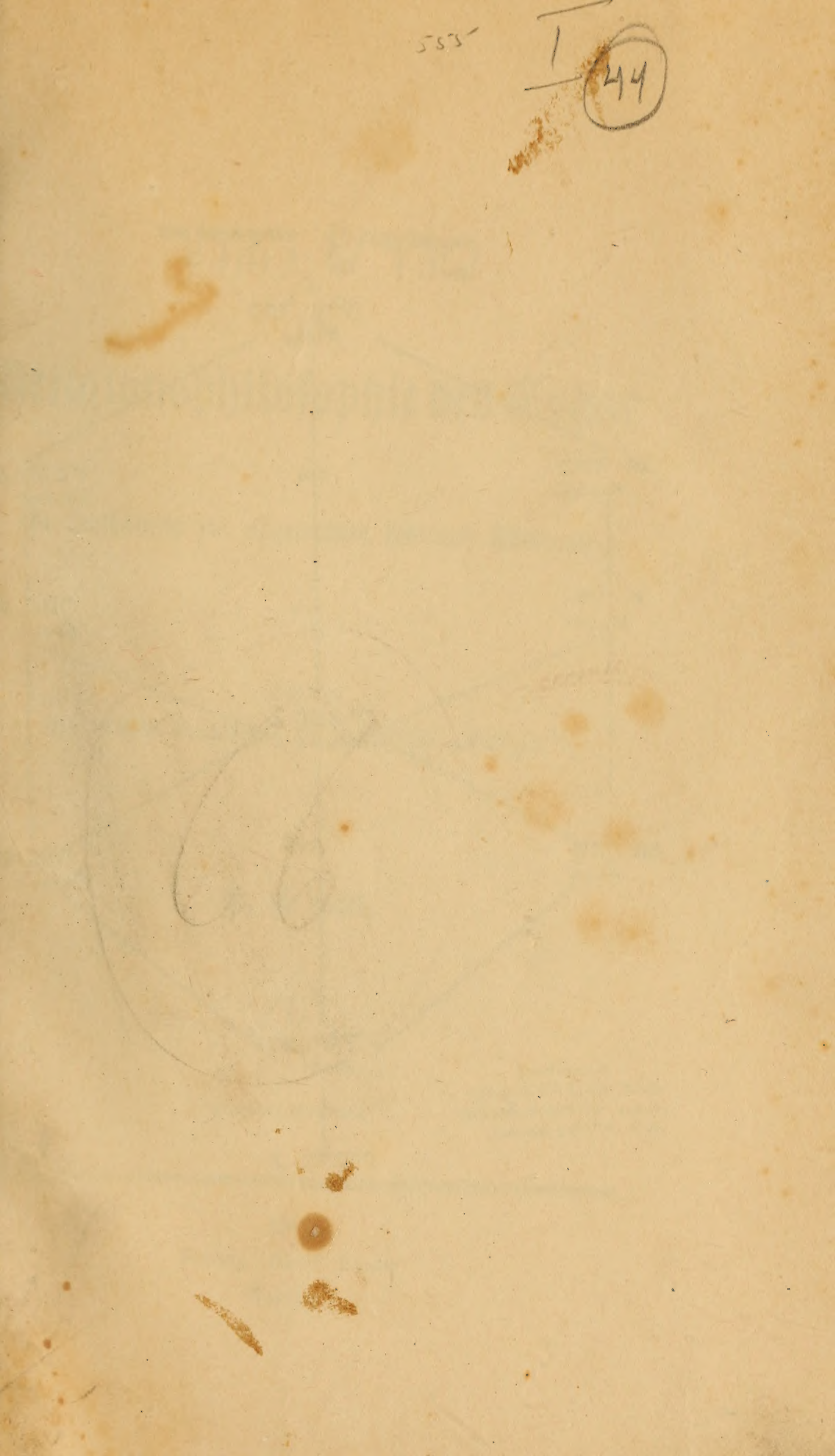
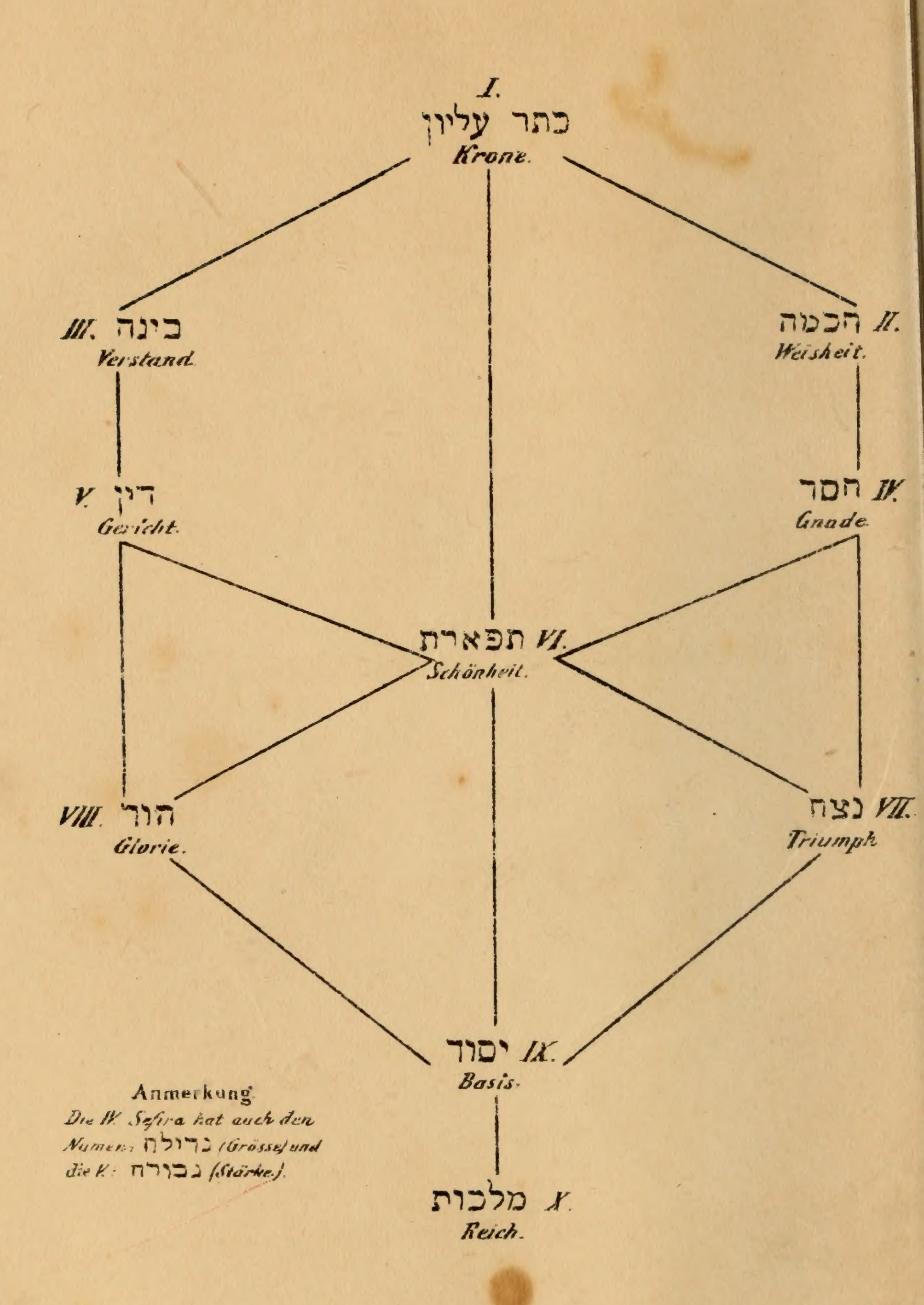

3 1761 07290124 2


555
1
44
66


I.
כתר עליון
Krone.
II. חכמה
Weisheit.
III. בינה
Verstand.
IV. חסד
Gnade.
V. דין
Gericht.
VI. תפארת
Schönheit.
VII. נצח
Triumph.
VIII. הוד
Glorie.
IX. יסוד
Basis.
X. מלכות
Reich.
Anmerkung.
Die IV. Sefira hat auch den
Numen: גדולה (Grösse) und
die V: גבורה (Stärke).

מדרש הזהר

Die

Religionsphilosophie des Sohar

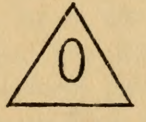
und

ihr Verhältniß zur allgemeinen jüdischen Theologie.

Zugleich
eine kritische Beleuchtung der Franck'schen „Kabbala."

Von

D. H. Joël,



Mit einer Abbildung.

1918
Verlag Louis Lamm
Berlin

Nächst meinem theuren, in Gott seligen Vater [1]), dessen gesegnetem Andenken hier in kindlicher Ehrfurcht eine Thräne der Wehmuth zu weihen, mir um so heiligere Pflicht ist, als ich, hätte es dem Allvater gefallen, ihn noch unter den Lebenden zu lassen, meine litterarischen Erstlinge wohl keinem Andern hätte darbringen mögen, als dem, an welchen mich noch innigere Bande als die des Blutes knüpften — die des treuen Schülers an seinen Lehrer, des dankbaren Zöglings an seinen Erzieher, des jüngern Freundes an seinen ältern Freund und Rathgeber — keinem Andern als dem Tugendvorbilde, welchem nachzustreben mein Bemühen, welches zu erreichen mein kühnster Wunsch und die Aufgabe meines Lebens ist; nächst diesem meinem theuren, unvergeßlichen Vater, sage ich, bist Du es, meine geliebte und hochverehrte Gemeinde, der eine öffentliche Huldigung zu zollen ich am Meisten mich hingezogen fühle.

---

[1]) Ob.-Rab. Heymann Joël, geb. 1792 (תקנ״ב) in Inowraciaw, bekleidete in seinem 20. Lebensjahre das Dajanat daselbst, in seinem 30. das Rabbinat in Birnbaum, in seinem 40. das in Schwerin a. W., wo er, von Jedermann geliebt und geehrt, in seinem 53. starb. Ueber sein segensreiches Wirken (Gründung höherer Talmudschulen, Regelung und Verbesserung des Cultus zc.), wie über sein in ausgezeichnetem Maße sanftes, alle Herzen gewinnendes Wesen, s. allg. Z. d. Judenth. 1845. Nr. 33. und Fürstenthal's „Rückblick auf das Jahr 1845" in Klein's Kalender für 1846. Es ist der sehnlichste Wunsch seiner hinterbliebenen, ihn tief betrauernden Frau und Kinder, den reichhaltigen Schatz seiner rabbinisch-litterarischen Verlassenschaft — worunter besonders ein großes, gemeinnütziges, namentlich für angehende jüdische Theologen berechnetes Werk über den Codex Jore Dea, die Frucht 20jährigen unermüdlichen Fleißes, sich auszeichnet — recht bald der Oeffentlichkeit übergeben zu können.

Wie könnte es auch anders sein? Die unaufhörlichen Beweise von Anhänglichkeit und Liebe, welche Sie, theure Mitglieder meiner Gemeinde, Alle ohne Ausnahme, mir bei allen Vorkommnissen so unverholen an den Tag legen, mußten schon längst den Wunsch in mir erzeugen, Ihnen einmal öffentlich meine Erkenntlichkeit auszusprechen. Denn ist es auch eine bekannte Wahrheit, daß der Edelsinn auf jeden Dank verzichtet, so ist es nicht minder wahr, daß das dankerfüllte Herz sich dessen nicht entschlagen kann. Ich glaube aber dieses Erkenntlichkeitsgefühl nicht besser bethätigen zu können, als wenn ich, außer meinen amtlichen Pflichten und Obliegenheiten, auch meine Mußestunden ganz Ihnen weihe. Vorliegende Schrift ist eine Erstlingsfrucht dieser Muße; und sollte sie auch dem größern Publikum, dem ich sie hiermit zugleich übergebe, als eine noch nicht völlig gereifte erscheinen, so bin ich doch schon im Voraus Ihrer gütigen Nachsicht gewiß. „Alle Fehler bedeckt die Liebe“ lehrt ja schon der weise König.

So nehmen Sie denn diese geringe Gabe, wenn auch nur als schwachen Beweis ungeheuchelter Liebe und Hochachtung, wohlgefällig auf. Ich weihe sie Ihnen mit dankbarem Herzen und mit dem aufrichtigen Wunsche: daß der Allgütige Sie in Ihrer Gesammtheit segnen möge.

Schwersenz, im April 1849.

Joël.

Vorrede.

In einer Zeit, wie die unsrige, wo die Tagesinteressen die ganze Aufmerksamkeit absorbiren, dürfte es vielleicht von vorn herein nicht zu erwarten sein, daß ein ausschließlich im Dienste strengwissenschaftlicher Forschung abgefaßtes Werk große Theilnahme erwecke. Bedenkt man indeß einerseits, daß der menschliche Geist — soll er anders auf der Höhe der Zeit sich erhalten, soll er nicht, sich meist in oberflächlichen, leicht sich verflüchtigenden Theorien bewegend, Gefahr laufen, endlich ganz in bodenlose Subjectivität zu verfallen — des Reinwissenschaftlichen für die Länge nicht entbehren kann; berücksichtigt man andererseits, daß so manche scientivische Leistung bei reiflichem Nachdenken selbst diesen Tagesinteressen um Vieles näher steht, als man anfänglich geglaubt; — so hoffen wir auch für vorliegende Schrift einen freundlichen, aufmerksamen Blick beanspruchen zu dürfen.

Trotz der überall sich kundgebenden Lauigkeit in religiösen Dingen, oder vielmehr — so paradox es auch scheinen mag — eben wegen dieser Lauigkeit, läßt sich der Geist der Religion voraussichtlich schon in nächster Zukunft als eine der wichtigsten und vorherrschendsten Zeitfragen bezeichnen. Je größere Fortschritte die Umwandlung des Polizeistaats in einen Rechtsstaat macht, je weniger Spielraum dem früheren Bevormundungssystem gelassen, und je loser somit das zwingende Band äußerer Gewalten in Betreff der Sitten und Gewissenssachen wird; um so dringender muß das Bedürfniß eines innern Halts, eines unerschütterlichen religiösen Princips hervortreten. Und zwar kann hier um so weniger von einer particulären, in irgend einem ausschließlich confessionellen Gepräge sich manifestirenden Religiosität die Rede sein, je weniger die mündig gewordene oder doch mündig sich erachtende Zeit auf Autoritäten, Traditionen und Dogmen giebt. Soll das halsstarrig gewordene Zeitalter sich freiwillig wieder in das Joch der Gesetzlichkeit und Ordnung fügen, so muß dieses Joch nicht nur ein sanftes, sondern auch ein als nothwendig erkanntes, von der eigenen

Ueberzeugung gebotenes sein. Hier kann der Abgang äußerer Gewalt nur durch die zwingende Macht des Geistes, und zwar jenes höheren Geistes, der in allen Religionen sich abspiegelt, weil er das ihnen Allen Gemeinsame ist, ersetzt werden. Soll aber dieser allgemein-religiöse Geist gepflegt und gekräftigt; soll er — das Gute ermunternd und fördernd, das Böse verscheuchend oder im Keime erstickend — ein sorgsamer und zuverläßiger Tugendwächter, ein unfehlbarer, unbestechlicher Sitten- und Gewissensrath werden: so muß der Staat von der früher beliebten, jetzt schon vielfach verlassenen Methode ganz zurückkommen und, anstatt selbst Partei nehmend, eine oder einige bestimmte Erscheinungsformen dieses Geistes auf Kosten aller übrigen zu bevorzugen, es vielmehr sein angelegentliches Bestreben sein lassen, über allen Parteien stehend, den unter mannigfachen Modalitäten zur Erscheinung kommenden Geist der Religion in seiner Totalität zur Geltung zu bringen, jede von diesem Geiste — unter welchem Namen immer — ausgehende Lebensäußerung nicht nur nirgends und in keiner Weise niederzuhalten, sondern auch nach Kräften zu fördern, zu schützen und sich dafür zu interessiren.

Man halte mir nicht die bereits ausgesprochene Trennung der Kirche vom Staate entgegen, wonach der Staat sich um die Religion nicht zu kümmern hat, somit weder confessionelle Bevorzugungen noch überhaupt irgend eine Einmischung mehr statthaben könne: denn es wird noch immer Momente genug geben, wo sich die Kirche von selbst an den Staat lehnen, wo es ihr wenigstens von Nutzen sein muß, sich der Achtung und aufmunternden Anerkennung desselben erfreuen zu können, und hier ist's, wo ich Gleichmäßigkeit, Unparteilichkeit fordere. Wenn schon früher — um endlich von einer bestimmten Confession zu sprechen — jüdischer Seits oft die Klage laut geworden über Mißachtung des jüdisch-religiösen Geistes, wenn hervorgehoben wurde, daß Emancipationen der Juden doch noch häufiger ausgesprochen würden, als eine Emancipation des Judenthums, daß man die Juden noch eher bürgerlich als geistig emancipiren wolle; so müßte ein systematisches Fortfahren in diesem Sinne jetzt, wo die bürgerliche Gleichstellung zur Regel geworden, um so fühlbarer werden und um so tiefer schmerzen.

Von der Weisheit und Gerechtigkeit deutscher Regierungen ist allerdings ein solches, das geänderte Princip nicht beachtende, absichtliche Fortfahren durchaus nicht zu fürchten, wo nicht etwa eine durch Unkenntniß erzeugte gänzliche Verkennung des jüdisch-religiösen Geistes hier nachtheilig wirken sollte.

Es läßt sich nun nicht läugnen, daß die Mitschuld an der schiefen Stellung des Judenthums zum Theil seine eigenen Söhne trifft. Den modernen jüdischen Gelehrten ist es ein Leichtes über altjüdische, namentlich rabbinische Leistungen den Stab zu brechen, oder — wo eine Ausnahme gemacht wird — diese nur, mit Verwischung ihres ursprünglichen Charakters, von fremden Begriffen durchmengt, der Welt vorzuführen; ein Verfahren, das gewiß nicht geeignet ist, die wirkliche Kenntniß des jüdisch-religiösen Geistes allgemeiner zu machen.

Von allen Disciplinen des Judenthums ist es aber die Kabbala, welche die meisten Unbilden erfahren, die meisten Entstellungen und schiefe Beurtheilungen erlebt, die meisten Verdächtigungen sich zugezogen und am schwächsten ist vertheidigt worden. Und doch ist eine richtige Erkenntniß gerade dieser Richtung des Judenthums zur allgemeinen Beurtheilung desselben unentbehrlich. Die jüdische Lehre spaltete sich bekanntlich schon früh in eine halachische und eine agadische Seite. Die erstere, sich ausschließlich mit dem Practischen (der Gesetzesübung) beschäftigend, bietet fast nichts für die Erkenntniß des eigentlichen Religionssystems. Eine größere Ausbeute liefert die mehr theoretische Agada, und ihre Aussprüche sind es, an welche von jeher die philosophischen Richtungen im Judenthume, deren es vorzüglich zwei gab, so gern anlehnten. Von diesen Richtungen kann die eine (von Saadia, Maimuni ꝛc. ab) die scholastisch-philosophische, die andere (in den Werken der Kabbala niedergelegte) die orientalisch-theosophische genannt werden. Ohne uns hier auf eine Beurtheilung dieser Richtungen einzulassen, muß es uns doch als ausgemacht erscheinen, daß da, wo es sich vorzüglich um Erkenntniß des ursprünglichen Geistes des Judenthums handelt, weniger die erste — jene freie, speculative, mehr von Außen herangebrachte und oft aus ihrer Fremdartigkeit gar kein Hehl machende — Richtung, als vielmehr die zweite — die sogenannte mystisch-traditionelle, zum Theil wirklich auf ältere Traditionen fußende, jedenfalls aber mehr aus dem Innern des Judenthums heraus sich entwickelnde, obschon auch von Ausschreitungen nicht ganz frei zu sprechende — Richtung ins Auge zu fassen sei [1]). Allein so klar demnach dem Wahrheitsforscher der einzuschlagende Weg vorliegt, so hat dieser Weg doch, der dunkeln und verschlungenen Pfade

---

[1]) Daß jedoch beide Richtungen bisweilen auch zusammentreffen, sich durchdringen und ergänzen, wird sich in vorliegendem Werke oft genug herausstellen.

wegen, die in ihm zu durchwandern sind, dermaßen seine Schwierigkeiten, daß schon darum allein oft die ganze kabbalistische Richtung dogmatisch wie sittlich verketzert, verdächtigt und verschrien wurde, indem man die Lehre selbst für die in ihr sich darbietenden Schwierigkeiten büßen ließ.

Wenn es uns nun im vorliegenden Werke, dessen Tendenz es ist, diese dunkle Partie der jüdischen Lehre aufzuhellen und zu beleuchten, gelungen sein sollte, so manches schiefe und falsche Urtheil, das von der Wissenschaft wie von dem Leben über die Kabbala gefällt und oft nur aus Mangel an Willen, an Ernst und Muth noch nicht ist zurückgewiesen worden, zu entkräften, und diese selbst als an und für sich zwar unter religiöser Vormundschaft lebend, aber als ein ebenbürtiges Kind jenes höhern Geistes, von welchem alle gesunden Philosopheme und jede auf sittlicher Basis ruhende Theologie abstammen, zugleich aber auch in ihrer durchaus einigen und innigen Beziehung zu der von denselben sittlichen Principien durchdrungenen allgemein-jüdischen Lehre — gegen die entgegenstehende Behauptung der Getrenntheit, ja der gegenseitigen Anfeindung — nachzuweisen: so wäre hiermit eine Aufgabe gelöst, der sich nach dieser Seite hin noch sehr Wenige unterzogen haben; es wäre nämlich der Haupteinwand gegen die Emancipation des jüdischen Geistes — welcher jetzt, wo der aus dem Princip des christlichen Staats hergenommene, durch die Trennung der Kirche vom Staate factisch gehoben ist, nur noch in der Behauptung: „das Judenthum gewähre der Sittlichkeit keine Garantie", bestehen könnte — wiederlegt; wodurch gleichzeitig gegen die bürgerliche Emancipation der Juden wenigstens alle innern Beweise (von solchen geführt, welche die Juden des Judenthums wegen zurücksetzen zu müssen glauben) wegfallen müßten [1]).

Wenden wir uns nun unmittelbarer zum vorliegenden Werke.

---

[1]) Dem Himmel sei Dank, daß wir in dieser letztern Beziehung, wenigstens in unserm deutschen Vaterlande, zu spät kommen. Die starke und mächtige Hand der Vorsehung hat alle Beweise für oder gegen die bürgerliche Emancipation überflüssig gemacht. Doch dürfte (abgesehen von dem noch nicht überflüssig gewordenen Beweise für die geistige Emancipation) die Erwägung des Obenerwähnten den Regierungen und Stände-Kammern derjenigen Staaten, welche die Juden noch immer als Parias behandeln, ja in welchen neben einer durch und durch freien Verfassung den Juden dennoch das Wohnrecht versagt ist (wie namentlich in einigen Cantons der Schweiz und in Norwegen) anzuempfehlen sein.

Die sog. esoterische Lehre des Judenthums, die Kabbala, hat unter den zahlreichen Bearbeitungen, die sie gefunden, sich sehr wenig guter, ihrer würdiger zu erfreuen. Theils fehlte es an gründlichem Quellenstudium. Die neuern Forscher, anstatt selbst an die Originalwerke zu gehen, behalfen sich meist mit Copien und Commentaren. Eben diese sogenannten Commentare haben ihnen aber oft den wahren Gesichtspunct gänzlich verrückt und dadurch das ganze System in Mißkredit gebracht. Theils wurden aber auch die Originale selbst mißverstanden. Anstatt den innern Kern, das metaphysische Princip festzuhalten und von der äußeren Schale, den beigesellten Zufälligkeiten sorgfältig zu trennen, hat man diese verschiedenen Bestandtheile gewöhnlich untereinandergeworfen, wo nicht gar der Schale, der unwesentlichen Außenseite entschieden den Vorzug eingeräumt. Noch Andere suchten die Principien fremder Systeme aus der Kabbala heraus- oder vielmehr in dieselbe hineinzudeuten, wobei sie von der Dunkelheit und Vieldeutigkeit dieser jeder vorgefaßten Meinung leicht sich anschmiegenden Materie sehr begünstigt wurden. Bei Allen aber vermißte man eine einheitliche, systematische Durchführung und wissenschaftliche Begründung der von ihnen dargestellten Lehre der Kabbalisten. — Ein jeder Wahrheitsfreund mußte daher das in neuester Zeit erschienene, von Hrn. Professor A. Franck in Paris in franz. Sprache verfaßte und von Hrn. Ad. Jellinek (Leipzig 1844) ins Deutsche übertragene, verbesserte und vermehrte Werk: „Die Kabbala oder die Religions-Philosophie der Hebräer" mit Freude begrüßen. Denn scheint es auch nicht die Absicht des Verfassers gewesen zu sein, den ganzen weitläufigen Bau der Kabbala bis in seine kleinsten Details unmittelbar vor unsern Augen sich erheben zu lassen; so bemüht er sich doch, indem er nach einer systematischen, übersichtlichen Methode die leitenden Grundsätze des kabb. Systems mit fester Hand zu zeichnen und unsere Aufmerksamkeit überall auf den innern metaphysischen Kern zu lenken versucht, uns auf eine Anhöhe zu führen, von welcher aus die allgemeinen Umrisse dieses Riesenbaus dermaßen sichtbar werden, daß selbst dem minder scharfen Auge der Totaleindruck nicht entgehen kann. Allein ist sonach allen Ansprüchen hinsichtlich der Form ein Genüge geschehen und das Werk in Rede von dieser Seite nicht mit Unrecht — was allein schon dem Vf. ein bleibendes Verdienst sichert — als ein gelungenes zu betrachten; so läßt sich doch nicht dasselbe von Seiten des Inhalts sagen. Einerseits von dem Fehler der meisten Darsteller, selbst da aus se-

enbaren Quellen zu schöpfen, wo die Urquellen reichlich fließen, sich nicht ganz freihaltend, andererseits die oben schon gerügte Geneigtheit unserer Zeit theilend, Resultate der allerneuesten Forschungen, per fas et nefas, in alten Fragmenten — deren zweifelhaftes Alter selbst vielleicht erst zu diesem Zwecke so hoch wie möglich hinaufgesetzt wird — wiederfinden zu wollen, hat Franck der Kabbala einen unrichtigen Standpunct, und zwar ganz außerhalb des Judenthums, angewiesen.

Indem ich es nun versuchte, den wahren Standpunct dadurch wiederherzustellen, daß ich die Hauptwerke (Jezira und Sohar) selbstprüfend zur Hand nahm, die Commentare aber nur da benutzte, wo ihre Erklärung augenscheinlich im Texte begründet, oder wo — in der Regel nur Unwesentliches betreffend — die Texte gänzlich schweigen; so hatte ich es nicht mit Franck allein zu thun, vielmehr stellte sich mir — die verschiedenen, bisher versuchten Darstellungen vor Augen habend — die Aufgabe heraus, diejenigen Gedanken und Anschauungen der Kabbala, welche merkwürdiger Weise von den Einen als die Erzeugnisse theils müssiger, theils bornirter Köpfe, als Auswüchse einer wilden, zügellosen Phantasie; von den Andern aber, wie von unserem Vf., gerade umgekehrt als das durchdachte, feingesponnene Gewebe pantheistischer Formen und Lehrsätze der neuesten Speculation unserer Zeit, welche ferner: von den Einen als falsche, in die Theologie eingeschmuggelte, das Judenthum und seine Tradition ignorirende, ja gar anfeindende, dem Heidenthume entnommene; von den Andern wiederum als die alten, wahren und richtigen — wohl gar patriarchischen Ueberlieferungen entstammenden — nur das Judenthum christianisirenden Ideen sind bezeichnet worden, in ihr wahres und klares Licht zu setzen, als solche, die zwar, mit den höchsten speculativen Ideen, mit den wichtigsten Problemen des Welten- und Menschenlebens sich befassend, in Form und Wesen der Wissenschaft angehörig, dennoch nur solche Früchte erzeugt haben, die auf dem Baume des geoffenbarten, resp. des jüdischen Glaubens sind gewachsen und gezeitigt worden. Man ersieht schon hieraus, daß ich mit dem Worte Kabbala nicht jenen gewöhnlichen Begriff verbinde, der das ganze Convolut von Schriften aller Art, welche seit Jahrhunderten unter diesem Namen die Presse verließen, umfaßt; sondern darunter nur diejenigen Grundsätze und Anschauungen verstehe, wie sie uns im Sefer Jezira und Sohar vorliegen [1]). Die Kabbala ist sonach

[1]) Unsere Schrift führt den Titel: „Die Religionsphilosophie des

selbstredend keineswegs eine Mystik im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes; und in der That kann man vom Sohar, ungeachtet seines mysteriösen Styls und ungeachtet seine Autoritäten alle mit jenem wunderlichen Nimbus umgeben sind, der kaum bei den biblischen und talmudischen Heroen seines Gleichen findet, doch, bei tieferm Eingehen in dessen Inhalt, höchstens nur sagen, daß seine Ideen eine mystische Färbung haben [2]).

Obwohl ich nun aber nach dem Vorausgeschickten meinen eigenen, selbstständigen, von dem Franck's nicht minder, als von dem der übrigen Darsteller durchaus getrennten Weg zu verfolgen hatte, so glaubte ich doch im Interesse der Wissenschaft zu handeln, wenn ich — selbst auf die Gefahr einer scheinbaren Unselbstständigkeit hin — die Arbeit Franck's, als die in der Form vollendetste, der meinigen insofern zur Unterlage gab, daß ich, dessen Behauptungen Schritt vor Schritt mit der Sonde in der Hand begleitend und den meinigen gegenüberstellend, dem aufmerksamen Leser die Gelegenheit bot, beide Richtungen gleichzeitig überschauen, wo sie entgegengesetzt, wählen, wo sie aber parallellaufend zu einem gemeinsamen Ziele führen, von beiden das Gute herausnehmen zu können. Doch ist, in der natürlichen Voraussetzung, daß nur Wenige meiner Leser „Franck's Kabbala" besitzen dürften, noch Wenigere aber sich die Mühe würden nehmen wollen, eine prüfende Vergleichung anzustellen, überall darauf gesehen worden, daß das Verständniß meines

---

Sohar" (nicht der Kabbala schlechtweg), weil sie vorzüglich nach den in diesem Buche vorgetragenen Principien das System der Kabbala entwirft; denn halten wir auch das hohe Alter des Sohar für nicht so ganz ausgemacht, so enthält er doch jedenfalls den größten Fond kabbalistischen Wissens und bleibt immer — wie Hr. Jellinek sich ausdrückt — der Universal-Codex der Kabbalisten. Indessen erwarte man nicht den Inhalt des ganzen Sohar, da wir unserem Zwecke gemäß meist nur dessen Lehren von Gott, Welt und deren Verhältniß zu einander, und auch diese nur compendiarisch geben können. Hoffentlich wird jedoch der aufmerksame Leser, namentlich auch in den Noten, viele interessante, hier zum ersten Male übersetzte Soharstellen nicht ganz unbeachtenswerth finden. (Wie viel übrigens für eine Kritik des ganzen Sohar noch zu thun ist, hat Hr. Jellinek (Vorr. X.) angedeutet; möchte derselbe sein Versprechen, ein Buch über „die Composition des Sohar" zu schreiben, recht bald erfüllen!)

[2]) Näher dem Mysticismus stehen die neuern, von uns weniger berührten Schriften der Loria'schen Schule. Es wäre wünschenswerth, auch diese Richtung, wegen ihres entschiedenen Einflusses auf das Judenthum, ausführlich und genau behandelt zu sehen. Zu einer andern Zeit, wenn Gott Leben und Kraft verleiht, dürfte unsere Arbeit nach dieser Richtung hin von uns wieder aufgenommen werden.

Werkes ganz unabhängig von dem Franck'schen sei, indem immer dasjenige aus dem letztern, was zu einem solchen Verständnisse unumgänglich nothwendig, auszüglich mitgetheilt wird.

Das ist's, was ich angestrebt, in wie weit es mir gelungen, steht mir kein Urtheil zu. Indem ich jedoch den geneigten Leser um diejenige Nachsicht bitte, welche jeder angehende Schriftsteller beanspruchen darf, sei es mir vergönnt, im speciellen Hinweis auf die Entstehungsgeschichte des vorliegenden Werkes zwei Umstände anzuführen, welche mich zu der Bitte um besondere Nachsicht veranlassen. Der eine betrifft die äußere Oekonomie dieses Werkes. Ich hatte nämlich Anfangs geglaubt, den angegebenen Zweck schon durch eine bloße Reihenfolge kritischer und vergleichender Notizen zur Franck'schen „Kabbala", die ich, beiläufig gesagt, für das Literaturblatt des Orients schreiben wollte, zu erreichen. Allein theils wuchs mir die Arbeit bald so heran, daß sie sich in den engen Rahmen einer Zeitschrift nicht mehr einschließen ließ, theils nahm sie auch qualitativ bald eine solche Gestaltung, daß sie eine eigene selbstständigere Fassung erforderte, und ich mich daher entschließen mußte, sie in einem besondern Werke zu geben. Gab ich diesem Werke freilich jetzt — den Stoff vollkommen bewältigend — meinem veränderten Plane gemäß, auch eine geänderte, ihm entsprechende Form; so konnte es doch nicht fehlen, daß auch die ursprüngliche, nie ganz zu verwischende Form der ersten Anlage bisweilen durchscheinen und der einheitlichen Uebersichtlichkeit einigen Abbruch thun mußte. — (Es ist hierdurch namentlich so Manches in die Noten gekommen, was vielleicht besser in den Text gehörte, und auch umgekehrt [1]); auch mußte ich zu dem ungewöhnlichen Mittel der Sub-Noten meine Zuflucht nehmen. Der geneigte Leser wird daher aufmerksam gemacht, daß es im vorl. Buche fast nirgends angeht, von so mancher Note oder Sub-Note absehen, und, wie dies bei gewissen Schriften bisweilen der Fall, sich blos am Texte halten zu wollen, da hier der Text vielmehr gewöhnlich nur im Vereine mit den Noten einen vollständigen Sinn giebt). — Denn eine völlige Umarbeitung des Ganzen, eine derartige Verschmelzung des Alten mit dem neu Hinzugekommenen, daß Alles überall wie aus einem Gusse erscheinen sollte, war — abgesehen davon, daß, namentlich in der ersten Abtheilung, manche Aenderungen gar noch vorgenommen werden mußten, nachdem mit dem Drucke schon begonnen war — zu zeitraubend und ohne erhebliche

---

[1]) Vgl. jedoch unsere Einleitung, die einen sichern Leitfaden bietet.

Störung meiner anderweiten Berufspflichten nicht zu bewerkstelligen. Man wird mir hoffentlich verzeihen, daß ich mich nicht überwinden konnte, diesem formellen Mangel den Inhalt zu opfern.

Ein anderer Umstand betrifft Form und Inhalt zugleich. Es ist dies der in kleinen Städten gewöhnliche Mangel an äußern wie innern Hilfsmitteln, ein Mangel, welchen mancher im großen Orte lebender Literat, dem es an öffentlichen wie Privat-Bibliotheken, großen Buchhandlungen, gelehrtem Umgange, belehrenden oder anregenden Winken, überhaupt an Aufmunterungen und Unterstützungen aller Art niemals fehlt, sicherlich in diesem Grade sich kaum vergegenwärtigen kann. Namentlich machte sich mir, trotz mancher freundlichen und bereitwilligen Abhilfe [1]), der Mangel an vielen nöthigen Hilfswerken oft sehr fühlbar [2]). Aber auch hierbei erwog ich, daß es heute vielleicht schlechter um die Wissenschaft stände, wenn immer ausschließlich nur dann und nur da gearbeitet worden wäre, wo Zeit, Gelegenheit und alle innern und äußeren Hilfsmittel in Fülle vorhanden waren. Indessen ist es einem unter dem Einflusse solchen Mangels arbeitenden Autor nicht zu verdenken, wenn er sich etwas beklommen fühlt, um ganz besondere Nachsicht bittet, Belehrungen, Berichtigungen und Ergänzungen aber mit Freuden entgegensieht.

In meinen Citaten aus „Franck's Kabbala" bin ich überall der anerkannt guten, das franz. Original oft sehr verbessernden, mit gelehrten Anmerkungen versehenen und darum auch zur Grundlage unserer Kritik genommenen Uebersetzung des Herrn Jellinek (oder Gelinek) gefolgt. Auch die Abbildung des sog. kabb. Baumes ist dieser Uebers. entlehnt.

---

[1]) Dankend erwähne ich hier, außer meinem Bruder Dr. H. Joël in Berlin, noch die Herren: Dr. Löwenthal, Dr. Kalvari, Abr. Benj. Cohn, Victor Löwenfeld in Posen und den Hrn. Bernh. Baruch hierselbst.

[2]) So konnte ich mir z. B. den vollständigen Pardes Rimonim nicht verschaffen und mußte mich mit einem Auszuge begnügen, weshalb auch der jenes Buch betreffende Seitennachweis oft mangelhaft. Auch der Jahrgang 1845 des L. B. d. Or., welcher die Untersuchungen Landauer's üb. d. Sohar, Jost's Recension der Franck'schen „Kabbala" und Grätz's Besprechung des Geiger'schen Lesebuches zur Mischna enthält, kam mir, da ich diesen Jahrg. gerade nicht selbst gehalten hatte, erst zu Gesichte, als dieses Werk bereits niedergeschrieben war, und mußten einschlagige Bemerkungen nachgeholt werden. Aehnliches war mit einigen andern Schriften der Fall, welche ich, vielleicht nicht immer so strenge am ganz gehörigen Orte, nachträglich berühre.

Einleitung.

Dieselben Motive, welche uns veranlaßten, unsere Arbeit an die Franck's anzulehnen, bewogen uns auch, betreffs der Eintheilung in Abtheilungen und Capitel ganz der Anordnung desselben zu folgen, obschon hier und da vielleicht eine etwas abweichende Einrichtung besser gewesen wäre. Da aber hierdurch — wie bereits in der Vorrede angeführt — die Uebersichtlichkeit bisweilen etwas leiden dürfte, so wollen wir den planmäßigen, einheitlichen Gang unserer Schrift hier in aller Kürze anzugeben suchen, damit der durch das Ganze sich ziehende Faden dem Leser niemals entschlüpfe und er überall sich leicht orientiren könne.

Das wissenschaftliche Interesse giebt sich bei unsern Untersuchungen als ein dreifaches kund. Zuvörderst möchte man die Entstehungszeit der Kabbala kennen lernen, man möchte in Erfahrung bringen, wann und wo diese Ideen zuerst auftauchten, wann und wo sie sich fortentwickelten, um welche Zeit ihre Hauptschriften verfaßt wurden und wer die Autoren waren. — Dann möchte man mindestens die Grundzüge dieses Systems selbst auf eine klare, faßliche und methodische Weise sich vorgeführt sehen. — Endlich will man auch dem Zusammenhange nachspüren, der zwischen diesem und einigen andern bekannten analogen Systemen stattfindet, ihren gegenseitigen Einfluß auf einander entdecken und hiermit selbstredend die Entscheidung der Frage herbeiführen, ob der Kabbala Originalität zuerkannt oder abgesprochen werden müsse.

Wir möchten dieses dreifache Interesse, von welchem auch unser Vf. sich leiten ließ, und wonach dessen Arbeit wie die unsere in drei Abtheilungen zerfällt, ein historisches, ein philosophisches und — ein historisch-philosophisches nennen.

In der ersten Abtheilung beginnt Franck seine Untersuchung über das muthmaßliche Alter der Kabbala damit, daß er es mit Recht in die nachbiblische Zeit herabsetzt, da man in der

ganzen biblischen Periode jede Spur einer esoterischen Lehre vermißt. (Bei dieser Gelegenheit mußten, der Anlage unseres Buches gemäß, einige Schwächen in der Argumentation des Vf. — obschon im Ganzen auf den Gang der Untersuchungen von unwesentlichem Einflusse — gerügt werden). Die ersten Spuren einer Geheimlehre findet nun Franck in der Mischna, ohne sich aber auch nur flüchtig die Frage aufzuwerfen, auf welche sogar schon ein Rabbine des 15. Jahrhunderts verfiel [1]), ob denn nämlich diese, allerdings von Mischna und Talmud unter dem Namen Merkaba mit Ehrfurcht erwähnte Geheimlehre mit unserer jetzigen Kabbala, ich will nicht sagen identisch, sondern wenigstens nur verwandt sei, oder ob nicht vielleicht spätere Forscher, die vorgefundenen Sagen über das Vorhandensein einer Geheimlehre benutzend, eine moderne Lehre mit dieser alten Autorität bekleidet haben konnten. Wenigstens geht aus allem vom Vf. für das hohe Alter der Kabbala Angeführten nichts hervor, was über die eben beregte Frage einiges Licht verbreiten könnte [2]); ja, von dieser sogenannten Merkaba selbst steht noch nicht einmal fest, ob sie den Charakter einer selbstständigen Wissenschaft oder Lehre angenommen hatte, oder — was viel wahrscheinlicher — blos eine geheime Erklärung der bekannten Vision Ezechiël's war. Die auf einen Ausdruck der Mischna [3]) fußende Behauptung Franck's von einer mit bestimmten Formen und Principien versehen, in Abschnitte und Capitel eingetheilt gewesenen Geheimlehre, wird von uns als unbegründet zurückgewiesen. Hiermit ist aber der Standpunct unserer Untersuchungen nachgerade ein ganz anderer geworden. Wir können nämlich alle Beweise des Vf. für die Existenz einer allgemein verehrten und gepflegten geheimen Geschichte der Merkaba gelten lassen — wie wir in der That diese Beweise nicht nur in ihrer ganzen Stärke festhalten, sondern noch (s. S. 38—41) durch neue bekräftigen — ohne dadurch für das muthmaßliche Alter unserer Kabbala eine eigentliche Begründung zuzugeben. Dasselbe Resultat stellt sich uns heraus, indem wir mit dem Vf. die kabb. Werke selbst zur Hand nehmen, um aus ihrem Inhalte, wo möglich, ihr Alter zu ermitteln. Auch hier sehen wir das pro und contra sich das Gleichgewicht halten; ebenso glauben wir diejenigen

---

[1]) S. S. 137. 2. Note.

[2]) Einige Beachtung in dieser Beziehung verdient allein die nicht unwahrscheinliche Conjectur Franck's von der Identität der Sefirot mit dem im Talmud vorkommenden 42buchstabigen Namen (s. S. 33).

[3]) ראשי פרקים.

Spuren speciell-kabbalistischen Gehalts, welche Franck in den aramäischen Paraphrasten, im Koran und bei Hieronymus will entdeckt haben als nichtsbeweisend bezeichnen zu müssen, und können wir uns daher hinsichts der Alters-Frage weder für die eine noch andere Seite entscheiden. Dieses Verfahren wird uns von Solchen, die sich lieber mit halben Beweisen begnügen, mit denen sie, wenigstens scheinbar an einem Ziele anlangend, ausruhen können, den Vorwurf der Unsicherheit, des Hinundherschwankens zuziehen; allein, was thun? wir können uns nun einmal bei imaginären Resultaten nicht beruhigen, und glauben daher — wo wirkliche nicht zu erzielen sind — der Wahrheit eine größere Ehre zu erweisen, wenn wir die sich überstürzende oder sich zu hoch versteigende Kritik auf einen bescheideneren Standpunct zurückführen, als wenn wir uns Mühe geben sollten, sie durch Scheinbeweise auf ihrer illusorischen Höhe zu erhalten.

Eine andere schon etwas mehr dem Innern der kabb. Lehre zugewandte historische Frage ist: welche Meinung hatte die Welt von jeher von der Geheimlehre, bezüglich ihres Verhältnisses zur geoffenbarten Lehre? Franck beantwortet diese Frage in dem Sinne, daß man die Geheimlehre gradezu dem Positivismus entgegensetzte, und, wo nicht immer ein klares Bewußtsein, doch mindestens eine dunkle Ahnung von den Gefahren, welche sie für die geoffenbarte Religion enthalte, allgemein war. Man sieht, daß diese historische Annahme dem Vf. zugleich den Weg in die zweite Abtheilung, wo die pantheistische Anschauung der Kabbala ausgeführt, und demnächst in die dritte, wo ihre Abstammung von der persischen Religion behauptet wird, ebenen, und diesen Weg uns — wollen wir abweichender Meinung sein — in demselben Grade erschweren muß. Allein zum Glücke fällt es uns nicht schwer, diese Annahme selbst als unbegründet zurückzuweisen, und wir begegnen dem Vf. überall, wo er dieselbe offen ausspricht, oder wo er, um seine Auffassung der Kabbala plausibler zu machen, diese Voraussetzung durchschimmern läßt, mit einer kurzen und, wie wir hoffen, genügenden Widerlegung. — Wir schließen die Untersuchungen der ersten Abtheilung, welche, wie man gesehen hat, außer ihrem historischen Gehalte auch noch als Introduction der nachfolgenden eine innere Seite hat, mit einem Resumé, worin nicht nur die Resultate Franck's, wie unsere eigenen, kurz zusammengefaßt, sondern auch einige wichtige Ansichten Anderer berücksichtigt und beleuchtet, namentlich aber die inmitten aller Schwankungen feststehenden und unbezweifelten

Ergebnisse von den zweifelhaften und ungewissen unterschieden werden.

In der zweiten Abtheilung wendet sich die Untersuchung der Lehre selbst zu, weshalb man auch hier den eigentlichen Kampfplatz der Meinungen zu suchen hat. Es ist bereits angedeutet worden, daß die Behauptung Franck's, die Kabbala habe unter dem Schutze der Religion selbst eine ihr fremde, ja feindliche Lehre vorgetragen, von gewissen Commentaren, wenigstens dem Anscheine nach, begünstigt wird. Wir haben also vorerst darzuthun, in wie weit diese Gunst eine wirkliche und in wie weit eine blos scheinbare ist; ferner, was diese Commentare bewogen haben konnte uns den wahren Gesichtspunct zu verrücken — denn, daß spätere Commentatoren den einmal breitgetretenen Weg, unbekümmert um dessen Richtigkeit, weiter verfolgten, ja daß sie, die vorgefundenen Ansichten für traditionell hinnehmend, auf dieser gleichsam sanctionirten Grundlage weiter baueten, und daß dann neuere Darsteller diesen ganzen verwickelten Bau für den ächten Tempel der Kabbala ansahen, ist schon weit weniger auffallend [1]). Nächstdem liegt es uns ob, ein unseres Dafürhaltens richtigeres System der Kabbala darzustellen, und zwar erschien hier eine ausführliche Besprechung und Auseinandersetzung der leitenden Grundsätze, wobei soviel wie möglich der Text selbst sprechen muß, um so unentbehrlicher, als wir — sagen wir es nur von vorn herein — mit fast

---

[1]) Vgl. hierüb. S. 152—155. Folgendes bemerken wir hier jedoch nachträglich: Unser dortiger Tadel trifft namentlich das Factum, daß gewisse Commentatoren, deren ganze Thätigkeit sich fast nur auf Erklärung der beiden Cardinalwerke (Jezira u. Sohar) beschränkte, bei vorkommenden schwierigen Stellen, anstatt dieselben aus ihrem Inhalte selbst mit den gewöhnlichen Hilfsmitteln einer gesunden Hermeneutik zu erklären, oder wo dies wegen der Dunkelheit und Abnormität des Styls nicht anging, durch angestrengte Beobachtung und Vergleichung ihrer Ausdrücke, Formen u. Symbole den wahren Sinn zu entziffern und zu enträthseln, meist von äußern Momenten sich hinreißen ließen und, danach haschend, in der Kabbala Aehnlichkeiten mit einigen andern Systemen zu entdecken — deren es allerdings in einigen secundären Fragen mehrere giebt — der jüdischen Lehre einen Gefallen zu erweisen glaubten, wenn sie ihr gewisse gangbare philosophische Prämissen aufdrangen, wobei aber unvermerkt ihre ganze Kabbala eine antijüdische Färbung annahm. Diese einmal gegebenen Erklärungen wurden dann von nachfolgenden Kabbalisten, denen die Zugänge zu jenen fremden Systemen verschlossen waren — das waren zugleich solche, die mit mehr Phantasie als Wissenschaftlichkeit zu Werke gingen — für die ursprünglichen, echtjüdischen Lehren der Kabbala hingenommen und nach ihrer Weise verarbeitet.

allen übrigen Darstellungen, welche die Emanation als Grundprincip aufstellen, gleich in den Vordergliedern collidiren. Das Ergebniß unserer Untersuchungen zeigt uns die Kabbala als die Frucht gewissermaßen freier, selbstständiger, immerhin oft origineller und kühner, mit den allgemein-theologischen Begriffen jüdischer Schriftauslegung nicht ganz harmonirender, immer aber innerhalb der Hauptprincipien des Judenthums sich bewegender, oder vielmehr eben aus dem Bedürfnisse, diese Principien nach ihrer individuellen Anschauung philosophisch zu bearbeiten — ein Bedürfniß, das die Kabbalisten mit allen übrigen Religionsphilosophen theilen, und in welchem allein die abweichendsten hermeneutischen Erklärungsweisen Grund und Berechtigung finden — hervorgegangener Forschungen. Ist sonach aber das Verhältniß der Kabbala zur allgemeinen jüdischen Theologie, trotz der angedeuteten Verschiedenheiten, ein im Wesentlichen sehr nahe verwandtes; so reduciren sich meines Dafürhaltens diese Verschiedenheiten selbst blos auf einen Theil ihrer Lehren (Kosmologie, Materie, Böses &c.), während in einem andern Theile (Mensch, Seele, Bestimmung &c.) die Kabbala sich nur durch eine eigenthümliche Fortbildung und Entwickelung allgemein jüdisch-theologischer Lehren unterscheidet. Eine besondere Berücksichtigung fanden daher in vorliegender Schrift solche psychisch-anthropologische Parallelstellen aus den talmudischen Schriften, welche diese Identität außer allem Zweifel setzen, was um so nothwendiger war, als Franck gerade in dieser Beziehung der talmudischen Anschauung zu Gunsten der Kabbala geschickte Seitenhiebe zu versetzen weiß, welche abzuwehren uns Pflicht jedes Wahrheitsfreundes dünkt. — Auch die zweite Abtheilung schließt mit einem kurzen, die Grundzüge des von uns dargestellten Systems zusammenfassenden Resumé.

Die dritte Abtheilung beschäftigt sich mit dem Ursprunge und Einflusse der Kabbala, wie mit der Frage, ob das Judenthum sie aus eigener Kraft erzeugt oder einer fremden Lehre entlehnt habe. Da eine Lösung dieser Frage weniger von äußern Momenten, als vielmehr von dem begrifflichen Inhalte der Lehre selbst zu erwarten ist; so ziehen wir zwischen der Kabbala und denjenigen Systemen, welche einige Analogie mit ihr bieten, die erforderliche Parallele, zur genauen und unparteiischen Würdigung derselben, immer aus einem doppelten Gesichtspuncte — der Franck'schen Auffassung und der unsrigen. Das Ergebniß unserer Untersuchungen zeigt uns die Kabbala als eine aus keinem jener Systeme abstammende, vielmehr aus dem Judenthume selbst hervorgegangene, wiewohl im Verlaufe ihrer

Entwickelung nicht ganz von fremdem Einflusse freigebliebene Lehre. — Diese letzte Abtheilung schließt dann mit einem kurzen Rückblicke auf die ganze, nunmehr vollendete Arbeit. So glauben wir nun dem geneigten Leser den organischen Zusammenhang unserer Schrift mit Kürze und Präcision gezeichnet zu haben.

Unserm Plane getreu, Franck's „Kabbala" schrittweise zu begleiten, lassen wir unserm Werke einige Notizen zur „Vorrede des Uebersetzers" [1]), zur „Vorrede des Verfassers" [2]) und zu dessen „Einleitung" vorangehen.

---

[1]) Gelegentlich dieser Notiz bemerke ich, daß meine dort aufgestellte Behauptung, „die Auferstehung sei ein im Judenthume heimisches Dogma, da sie in Daniel gelehrt werde", selbst durch die neueste Kritik, welche das Alter des Buches Daniel sehr herabsetzt, nicht beeinträchtigt wird, da es sich dort nicht frägt, ob heutige Kritik und Exegese die Auferstehung judenthümlich und biblisch finden, sondern ob die Talmudisten sie so fanden.

[2]) Daß die in dieser Vorrede behandelte Frage von der Vertrautheit Spinoza's mit der Kabbala für die Auffassung der letztern selbst von nicht unwesentlicher Bedeutung sein muß, ist augenfällig.

Inhalt.

III. Abtheilung. Historisch-philosophische Untersuchungen. Abstammung u. Einfluß.

Zur Vorrede des Uebersetzers.

In der Vorrede des Uebersetzers Seite VIII., weist derselbe, nachdem er mit dem Verf. die Abkunft der Kabbala von dem Parsismus statuirt, einen von Herrn Gieseler gegen diese Annahme gemachten Einwurf, daß gerade seit dem Exile (der Epoche des Auftretens Zoroasters), die Abneigung des jüdischen Volkes gegen fremde Glaubensansichten zugenommen, mit folgenden Worten zurück: »Daß die Juden gerade seit dem Exile dem Eindrängen fremder Meinungen in ihren Religionsglauben sich widersetzten, kann nicht bestritten werden; allein im entgegengesetzten Falle, läßt sich wieder nachweisen, daß sie alle ihnen sonst unbekannt gewesene oder in der Bibel nicht mit klaren Worten bezeichnete Weisheit in der letztern suchten und fanden. Die Talmudisten (Rabban Gamaliël, R. Jehoschua ben Chananja, ff.) demonstrirten die Auferstehung aus der Bibel.« Diese Demonstrationen beweisen aber nichts für die Ansicht des Herrn Gelinek. Das Dogma der Auferstehung ist nicht nur eine im Glaubensbewußtsein des israelitischen Volkes sich fortgeerbte, uralte Tradition, sondern sie wird auch mit ausdrücklichen Worten in der heiligen Schrift (Daniel Kap.

nach meiner Darstellung des Systems der Kabbala (Abth. 2. Cap. 5.) die Hauptähnlichkeiten wegfallen, so wird der gedachte Einfluß vollends grundlos. [1])

Seite IX. in derselben Vorrede: »Es ist ganz naturgemäß, daß die kabbalistische Lehre, weil sie eben der persischen so ähnlich ist, einen geheimen Unterricht bildete, sich nicht hervordrängte, in ihrem ersten Stadium nur Wenigen bekannt war.« Läßt sich aber dieses Geheimthun nicht schon durch die Besorgniß genügend erklären, daß mit dem öffentlichen Auftreten der Kabbala zugleich so manchem unberufenen Forschen und Klügeln über die vornehmsten Wahrheiten der Theologie und der Verbreitung unreifer, religiöser Theorien überhaupt, Thür und Thor geöffnet werde? Auch das nur allmälige Bekanntwerden dieses Philosophems hat theils in der (aus ebenerwähntem Grunde stammenden) Retention seiner Lehrer, theils auch in der Tiefe und Schwierigkeit desselben seinen zureichenden Grund. [2])

Zur Vorrede des Verfassers.

In der Vorrede des Verfassers Seite 20. äußert sich derselbe über eine Parallele, die zwischen dem Spinozismus und dem Kabbalismus gezogen worden, um den nahen Verwandschaftsgrad beider Systeme zu erweisen, so wie zugleich über die interessante Frage, ob Spinoza in die Kabbala eingeweiht war, und welchen Einfluß sie auf sein Philosophem geübt, folgendermaßen: »Die einzigen Beweise, die man dafür giebt, bestehen aus zwei, in der That sehr wichtigen Stellen: die eine aus der Ethik, die andere

[1]) Vergl. übrigens hiermit meine Schlußbemerkung.

[2]) Conf. Tractat Chagiga Abschn. 2. ארבעה נכנסו לפרדס

aus den Briefen Spinoza's entnommen. Hier folgt zuerst die letzte Stelle: „„Wenn ich sage, daß Alles in Gott sei und in ihm sich bewege, so sage ich nur mit andern Worten dasselbe, was Paulus und vielleicht auch alle Philosophen des Alterthums und, wenn man die Behauptung wagen darf, die alten Hebräer ausgesprochen haben, in so weit man nämlich den auf vielfache Weise verfälschten Traditionen der Letzteren Glauben beimessen darf.““ [1]) In diesen Zeilen nun ist augenscheinlich von den kabbalistischen Ueberlieferungen die Rede, indem die im Talmud enthaltenen sich blos auf Gesetze, Ceremonien (Halacha) oder auf bloße Aussagen (Hagada) beschränken. Die Stelle in der Ethik ist noch entscheidender. Nachdem Spinoza von der Einheit der Substanz gesprochen, fährt er fort: „„Dies scheinen einige Hebräer gleichsam wie durch einen Nebel gesehen zu haben, wenn sie behaupten, daß Gott, die göttliche Intelligenz und die von ihr wahrgenommenen Dinge ein und dasselbe seien.““ [2]) Ueber die historische Bedeutung dieser Worte kann man sich nicht täuschen, wenn man sie folgenden Zeilen, die wir fast wörtlich aus einem kabbalistischen Werke, dem treuesten Commentar über den Sohar, übersetzen, gegenüberstellt. „„Das Wissen des Schöpfers ist verschieden von dem der Geschöpfe; denn bei diesen ist das Wissen vom gewußten Gegenstande unterschieden, und führt auf Gegenstände hin, die wieder von ihm unterschieden sind. Dieses wird durch folgende drei Worte bezeichnet: der Gedanke, der Denkende und das Gedachte. Der Schöpfer hingegen ist selbst die Erkenntniß, der Erkennende und das Erkannte. Seine Erkenntnißweise besteht in der That nicht darin, daß er sein Denken auf Dinge

---

[1]) Epist. XXI.

[2]) Eth. part. II. propos. 7., Schol.

außer ihm befindlich richtet; indem er sich selbst erkennt und weiß, erkennt und weiß er auch Alles, was da ist. Es ist nichts vorhanden, was nicht mit ihm vereinigt wäre, und das er nicht in seiner eigenen Substanz fände."" (Mose Corduero, Pardes Rimonium, Bl. 55. a.)" So weit Hr. Franck. Meiner Ansicht nach kann aber aus beiden Stellen die Vertrautheit Spinoza's mit kabbalistischen Ideen mit Nichten erwiesen werden. Wir wollen zuvörderst von der Stelle aus den Briefen sprechen. Allerdings enthalten die talmudischen Traditionen blos Halacha und Hagada; aber eben diese Letztere hat Bestandtheile, denen, ebenso wie manchen kabbalistischen Ideen, eine anscheinend den spinozistischen Ansichten sich nähernde Bedeutung (wie es überhaupt zwischen zwei tiefsinnigen Systemen an Anknüpfungspunkten niemals fehlen wird) untergestellt werden kann. Mehr als scheinbare Analogien werden aber auch zwischen den Theorien der Kabbala und denen des holländischen Philosophen nicht aufgefunden werden können: weist ja auch unser Verfasser die Identität beider Systeme zurück, und wagt es nicht einmal den Einfluß des Kabbalismus auf Spinoza mit Gewißheit zu behaupten.[1]) Nun wohl, solche scheinbare Analogien lassen sich auch in den Hagade's der Rabbinen auffinden. So konnte z. B. der talmudische Ausspruch: הקב״ה מקומו של עולם ואין העולם מקומו "Gott ist als der Welt-Ort, nicht aber die Welt als der Ort Gottes zu betrachten;"[2]) ein Ausspruch, der, beiläufig gesagt, auch

[1]) Siehe dessen Vorrede Seite 2. und 21.

[2]) Schon Tractat Aboth Abschn. 2. Mischna 9. wird in diesem Sinne Gott der Name מקום beigelegt; siehe Tosaphot Jom-Tob z. St. — In Bereschith rabba Parascha 68. wird dieser Gedanke sogar aus den Worten der Schrift: מְעֹנָה אֱלֹהֵי קֶדֶם (Deuter.

mit der Lehre **Philo's**: »Gott selbst ist der Welt-Ort, denn er ist es, der Alles enthält.« (De Somniis I.) die auffallendste Aehnlichkeit hat; und ebenso die häufig vorkommende Metapher: כאלו דוחק רגלי שכינה [1] zu solchen Mißdeutungen Anlaß geben. [2]) Demnach bleibt es zweifelhaft, **welche** Traditionen in den Briefen Spinoza's gemeint werden. Können wir aber eine Anspielung dieses Philosophen auf die Kabbala aus dieser Stelle wenigstens nicht mit Gewißheit entnehmen, so glaube ich aus der andern, welche der Verf. für noch entscheidender hält, gerade das Gegentheil mit ziemlicher Gewißheit beweisen zu können. Die Stelle

---

33. 26.) und מעון אתה היית לנו (Ps. 90. 1.) hergeleitet. כתיב מענה אלהי קדם אין אנו יודעין אם הקב"ה מעונו של עולמו ואם עולמו מעונו מן מה דכתיב ה׳ מעון אתה הוי הקב"ה מעונו של עולמו ואין עולמו מעונו.

[1]) Vide **Kidduschin** 31. a. כל המהלך בקומה זקופה ff. — Vgl. **Orach Chajim** 2. 6.

[2]) In der That hält **Fr. Nork** (Rabb.-Wörterbuch, Grimma 1842. s. v. מקום) den Ausdruck מקימו של עולם für ein dem Pantheismus sich annähernden Grundsatz. In der Bezeichnung מקום (λόγος, locus) als einen der Gottesnamen scheint ihm der Satz ausgesprochen: Gott ist Alles und Alles ist Gott, oder doch: die Materie ist der Leib Gottes, er selbst die Alles durchdringende Weltseele. Auch die Braminen nannten nach ihm in diesem Sinne den Schöpfer **Braman** von **brih** ausdehnen, woraus **brah** wurde mit dem Neutral-Affixum **man**. — Doch scheint Herrn **Nork** entgangen zu sein, daß der **Midrasch rabba** (ibid. supra) jenen Ausdruck deutlich genug durch folgendes Gleichniß erklärt: לגבור שרוכב על הסוס וכליו משופעים אילך ואילך הסוס טפל לרוכב ואין הרוכב טפל לסוס „Denken wir uns einen in voller Rüstung zu Rosse sitzenden Helden, dessen Gewand von allen Seiten herabwallet; das Roß ist uns nur **Nebensache** (Accessorium) in Betracht des Reiters, aber gewiß nicht umgekehrt." Eine Erklärung, die uns den metaphysischen Sinn jener allegorischen Redeweise scharf genug bezeichnet und durchaus keine pantheistische Deutung zuläßt. — Vergl. übrigens noch unsern Verf. S. 221. Z. 2—18. und **More Neb.** I. Th. Cap. 70.: הסתכל אמרם שוכן עליו ולא שוכן בו וכו׳.

aus Pardes Rimonim nämlich, welche unser Verf. für diejenige hält, auf welche Spinoza anspielt, findet sich so gleichlautend in dem berühmten יד החזקה des Maimonides wieder, daß ich nicht anstehe zu behaupten, Corduero habe sie eben diesem letztern Werke entlehnt. Hier folgt eine treue Uebersetzung der gemeinten Stelle: »Der Heilige, gelobt sei er, kennt und weiß sein wahrhaftes, eigentliches Wesen genau; er weiß es aber nicht auf eine von ihm getrennte Erkenntnißweise, wie wir etwa ein Ding begreifen: denn wir sind mit unserm Wissen nicht identisch, der Schöpfer hingegen (dessen Name gelobt sei) ist mit seinem Wissen wie mit seinem Leben absolut eins und dasselbe. Wo wir anders denken und die göttliche Substanz von ihrem Wissen oder Leben unterscheiden wollen, so statuiren wir mehrere Gottheiten, nämlich Gott, sein Leben und sein Wissen und verfallen somit in den Polytheismus. Du darfst also sagen: er ist der Wissende, das Gewußte und auch das Wissen selbst, es ist alles eins.[1]) Dies ist in der That ein Begriff, den der Mund nicht auszusprechen, das Ohr nicht zu hören und der menschliche Verstand nicht genau zu fassen vermag. (Wir finden daher in der Schrift den Schwur: חֵי פרעה »Beim Leben Pharao's« (Genes. 42. 15.) חֵי נפשך »Beim Leben deiner Seele« (I. Samuel 1. 27.); aber nie חֵי ה׳ »Beim Leben Gottes« sondern חַי ה׳ »So wahr Gott lebt,« weil Gott und sein Leben nicht zwei verschiedene Dinge sind, wie

---

[1]) Diese Idee ist übrigens auch im Maimonides nicht originell, da sie bereits in der sogenannten neuplatonischen oder Alexandrinischen Schule gelehrt wurde. Vergl. unsern Verf. Seite 211. Z. 1. v. u. — Dr. Schlesinger (Anm. zu Ikarim S. 656.) bemerkt sogar mit Recht, daß diese Idee sich auf Arist. Metaph. XII. 7. gründe, die dann von Ebn Roschd besonders ausgebildet worden. Vergl. Verf. S. 59. Z. 9. v. u.

dies bei Menschen und Geistern der Fall ist.) Daher kennt und weiß er auch die Geschöpfe nicht vermittelst dieser Geschöpfe (d. h. indem er sein Denken auf sie richtet), wie wir sie etwa kennen, sondern er kennt sie durch sich selbst, denn da er sich kennt, kennt er auch Alles, weil Alles auf seinem Dasein fußet.« (Jessode ha=Tora Kap. 2. Halacha 10.) Ist es also nicht viel wahrscheinlicher, daß Spinoza diese in dem allgemein verbreiteten, schon viele Jahrhunderte vor ihm rühmlichst bekannten Maimonidischen Werke [1]) befindlichen Worte vor Augen hatte, als daß wir

---

[1]) R. Mose ben Maimon oder Maimonides geb. 1131 in Cordova, gest. zu Alkahiro 1207., schrieb außer vielen philosophischen und medizinischen Werken auch mehrere talmudische. (Seine Erklärung zur Mischna wurde 1161., nach R. David Gans תתקכ״ב לאלף החמישי vollendet.) Unter diesen letztern nimmt unstreitig sein Jad hachesaka (die starke Hand), ein completes Handbuch des ganzen schriftlichen und mündlichen Gesetzes, den ersten Rang ein; und in der That wird der Jad hachesaka von Spinoza bisweilen wörtlich citirt. So z. B. in seinem theologisch=politischen Tractate Cap. 5. die Stelle aus הלכות מלכים Cap. 8. Halacha 11.: כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן וכו׳ (— Gelegentlich muß ich hier Spinoza corrigiren: er citirt nämlich (um Maimonides' Anschauung zu persifliren): אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אינו מחסידי אומות העולם ואינו מחכמיהם. „Wer sie (die noachidischen Gebote) aber blos durch die Vernunft geleitet ausübt, gehört nicht unter die Frommen und Wissenden der Völker." Nach dieser Leseart enthielten diese Worte Maimonides' allerdings einen offenbaren Unsinn, indem Vernunftreligiöse, wenn schon nicht zu den Frommen, doch mindestens zu den Wissenden gehören müssen. Zugleich scheint Spinoza diesen Ausspruch für einen Einfall Maimonides' zu halten, ein Irrthum, den auch der große Commentator des Letzteren (כסף משנה) mit ihm theilt. In der That wird aber in תולדות אדם Cap. 6. Bl. 35. a. folgender Midrasch als Quelle dieses Ausspruches angegeben: אמר ר״י חסידי או״ה שמענו שיש להם חלק לעולם הבא חכמי או״ה לא נתפרש לנו, איזה חסיד או״ה זה המקבל עליו שבע מצות מפני שהן כתובין

בתורה חכם או״ה זה העושה אותן מפני שקול הדעת Richtig bemerkt nun תולדות אדם daß nach diesem Midrasch auch ein Abschreibefehler im Maimonides zu corrigiren sei. Statt ולא מחכמיהם (so heißt es in allen unsern Ausgaben und nicht, wie Spinoza citirt: ואינו) müsse es nämlich heißen: אלא מחכמיהם; das ״ו ist hier aus Versehen dem ״א substituirt worden. (ibid. b) Der Unterschied, den hier der Midrasch zwischen „weise" und „fromm" macht, scheint auf dem Grundsatze zu beruhen, daß es zwar dem Menschen möglich sei, mit der bloßen Vernunft zur Erkenntniß seiner Pflichten zu gelangen, daß ihm aber, insofern diese Erkenntniß sich nicht auch auf Glauben stützt, nicht immer die moralische Kraft zuzutrauen sei, den Versuchungen der Sinnlichkeit und des irdischen Vortheils widerstehen zu können, weshalb seine Seligkeit noch zweifelhaft. Maimonides hat also hier weniger eine neue Ansicht behaupten, als vielmehr, nach seiner Gewohnheit, die dahin gehörigen Meinungen der Rabbinen sammeln wollen. Allerdings bleibt noch immer die Frage, was Maimonides nöthigen konnte, diese blos individuelle, mit der schlichten Vernunft schwer zu vereinbarende Aeußerung eines Midraschisten, die zumal nicht mit Gewißheit behauptet wird (ולא נתפרש לנו), als Dogma aufzunehmen und als allgemein giltigen Ausdruck des Judenthums, dem er hierdurch den Vorwurf der Intoleranz zuzieht, wiedergegeben, und ich gestehe, ich weiß ihn hierin nicht genügend zu rechtfertigen. Doch so viel ist gewiß, daß nach der eben gegebenen Leseart der quästionirte Ausspruch Maimonides' wenigstens einen Sinn hat, während er nach der Leseart: ואינו מחכמיהם völlig ungereimt wäre.) Uebrigens finden sich die eben citirten Worte Maimonides' von der Einheit des Wissens, des Wissenden und des Gewußten, wenn auch nicht ganz so wörtlich, auch in seinem More Nebuchim I Cap. 70. und 72. Auch dieses Werk wird von Spinoza oft namentlich angeführt. So z. B. im erwähnten Tractate Cap./7. und 15. (Beiläufig mache ich auch hier auf eine unrichtige Uebertragung einer Stelle aus More Nebuchim Cap. 25. (35. ist ein Druckf.) aufmerksam. Cap. 7. (Deutsch von Auerb. S. 239.) wird nämlich folgender Passus citirt: אבל אמונת הקדמות ע״צ אשר יראה אותו אריסטו׳ שהוא ע״צ החיוב ולא ישתנה טבע כלל הנה היא סותרת הדת מעיקרה ואמנם גם יאמין הקדמות על דעת אפלטון הדעת ההוא לא יסתור יסודי התורה וכו׳ Maimonides macht also hier einen Unterschied zwischen dem Glauben an die Ewigkeit der Welt nach Aristotelischer Auffassung, wo die Welt kein freies Werk Gottes, sondern eine Folge aus innerer Nothwendigkeit ist, eine Lehre, die dem Offenbarungsglauben diametral entgegen ist, und dem platonischen Dualis-

mus, wo zwar auch eine ewige Materie vorausgesetzt, Gott aber doch als Urheber des ganzen sichtbaren Weltalls anerkannt wird, welches System nach seiner Meinung mit dem Mosaismus sich noch allenfalls vereinbaren ließe. Offenbar falsch ist also folgende, dort gegebene Uebertragung der eben allegirten Stelle: „Aber der Glaube an die Ewigkeit der Welt zerstört, wie sich dem Aristoteles ergeben, das Gesetz in seiner Grundlage &c.;" sondern es muß heißen: „Aber der Glaube an die Ewigkeit der Welt, auf die Weise, wie diese von Aristoteles aufgefaßt wird, zerstört das Gesetz in seiner Grundlage u. s. w." Da ich den Tractat nicht in Original zur Hand habe, um ihn vergleichen zu können, so kann ich nicht entscheiden, ob der Fehler von Spinoza selbst herrührt oder blos Schuld des Uebersetzers ist, ich vermuthe jedoch Ersteres.)

Während des Druckes dieser Anmerkung kommt mir ein Aufsatz von Dr. Grätz (Frankels Zeitschrift 1846. 3. Jahrg. 11. Heft p. 416.) zu Gesicht, wo die ebenerwähnte Stelle unrichtig aufgefaßt wird. Die Stelle lautet: „Angeregt war diese Entzweiung (der Streit über den More, die Theilung in Denkgläubige und Naivgläubige) durch die untergeordnete Stellung, die Maimuni dem Judenthume gegenüber der aristotelischen Philosophie angewiesen, zunächst aber durch das Dogma von der Entstehung, über welches Maimuni keine feste Ansicht hatte; er mochte weder mit Aristoteles die Ansicht von der Welt theilen, weil sie ihm nicht sicher genug demonstrirt dünkte, um sie gegen den klaren Sinn der Offenbarung zu behaupten, noch mit Saadias und andern Dogmatikern die zeitliche Entstehung der Welt zum Princip des Systems annehmen, weil dieses erst metaphysisch begründet sein müßte. „„Wenn nur die Ewigkeit der Welt (sagt Maimuni) durch Demonstrationen von Aristoteles erwiesen wäre, so wäre der anscheinende Widerspruch dagegen nicht erheblich genug, denn man hätte die widerstrebenden Verse dahin deuten können — היינו יכולים לפרש הפסוקים ההם ולהעמיד קדמות העולם Die Pforten der Deutung sind nicht verschlossen."" Das war die Consequenz des maimunischen Systems." — Wir sehen uns genöthigt — um das Falsche in dieser Auffassung des sonst gründlichen Verfassers nachzuweisen — die gemeinte Stelle aus More Neb. hier vollständiger zu übersetzen: „Man wisse, daß wir uns nicht um der Stellen willen, die in der Schrift von der Erschaffung der Welt vorkommen, zu sagen scheuen, die Welt sei ewig. Denn solche Stellen giebt es nicht mehr, als die, welche die Körperlichkeit Gottes aussprechen. Auch sind uns die Zugänge zur Erklärung dieser Stellen von der Schöpfung nicht verschlossen, wir hätten also auch hier nach derselben Methode der Schrifterklärung verfahren können, die wir schon bei Entfernung der

Körperlichkeit in Anwendung brachten. Daß ich aber dennoch solches nicht thue und die Welt-Ewigkeit nicht glaube, dazu bewegen mich zwei Gründe: erstens, weil klar erwiesen ist, daß Gott nicht körperlich sei, so sind auch nothwendig alle dawidersprechenden Stellen hienach zu erklären. Die Ewigkeit der Welt aber kann durch keine Demonstration dargethan werden, es ist also nicht nöthig, der Schrift Gewalt anzuthun. Der zweite Grund ist: weil die Unkörperlichkeit Gottes den Grundprincipien der Bibel nicht zuwider ist. Aber der Glaube an die Ewigkeit der Welt, wie Aristoteles dieses Theorem auffaßt, daß nämlich die Natur, ewigen nothwendigen Grundgesetzen gehorchend, auf keine Weise durch die Macht Gottes verändert werden und also Nichts wider den gewöhnlichen Lauf der Dinge geschehen kann, zerstört die Tora in ihrer Grundlage. Würde jedoch Jemand die Ewigkeit der Welt nur nach der Lehre Plato's (der blos die Unerschaffenheit der Hyle annimmt) glauben, so ließe sich dieser Glaube allenfalls mit der Bibel (durch Deutung der dahin bezüglichen Stellen) vereinbaren. Allein dies hätten wir blos nöthig, wenn der platonische Dualismus demonstrativ erwiesen wäre; so lange dies aber nicht der Fall, so lange weisen wir auch dieses System zurück und bleiben beim einfachen Wortlaute der Schrift .... Ließe sich je die Entstehung der Welt — wenn auch nur im Sinne Plato's — erweisen, so könnten die Philosophen uns nichts anhaben; gäbe es hingegen für die Welt-Ewigkeit im aristotelischen Sinne einen demonstrativen Beweis, so müßte das ganze Religionsgebäude zusammenstürzen."

Es ist also klar, daß Maimuni keineswegs in Ansehung des Schöpfungsglaubens schwankend war, vielmehr spricht er es unumwunden aus: nur mit völliger Negation des Judenthums überhaupt läßt sich das Dogma der Weltentstehung leugnen. Ob jedoch dieses Entstandensein absolut (als Schöpfung aus Nichts) oder blos als Bildung der chaotischen Hyle zu nehmen sei, dies ist M. zwar minder wichtig; allein da uns Nichts nöthigt, der Schrift Gewalt anzuthun, so will er auch hier nicht vom buchstäblichen Sinne weichen. Was daher die Gemüther gegen M. so sehr aufregte, war blos das Eine, daß er die Vernunft als oberste Richterin, selbst da, wo sie mit dem Glauben in Conflict geräth, anerkennt; freilich verkannten jedoch seine Gegner hierbei, daß M. einen solchen Conflict schlechterdings für unmöglich hält, wie schon sein Geistesverwandter R. Jehuda halevi in dieser Beziehung die Sentenz aufstellt: חלילה לאל שתבא התורה במה שידחה ראיה או מופת (Cosri 1 Th. §. 67); ebenso חלילה לאל מן השקר ושיבא בתורה מה שהשכל מרחיק אותו וישימהו שקר (ibid. §. 89.)

mit dem Verfasser annehmen sollten, er ziele auf ein damals noch nicht sehr lange in Palästina erschienenes,[1]) in Holland vielleicht noch wenig bekanntes, kabbalistisches Werk; um so mehr, da die in Rede stehende Idee von Corduero blos copirt zu sein scheint. Nun war aber Maimonides, nach den eigenen Worten unseres Verfassers,[2]) mit der Kabbala nicht vertraut. Ich glaube demnach, was die erwähnte Stelle in der Ethik betrifft, fast bis zur Evidenz dargethan zu haben, daß Spinoza hier auf keine kabbalistische Lehre angespielt. Bei dieser Gelegenheit kann ich die Bemerkung nicht unterdrücken, daß auch bei einem andern jüdischen Philosophen, dem berühmten Contemporain des Maimonides, Abraham Ibn-Esra, sich Stellen finden, welche der Mißdeutung in dieser Beziehung noch mehr ausgesetzt sind. Ueber die Worte: ארדה נא ואראה (Genes. 18. 21.) commentirt Ibn-Esra: האמת שהכל ידע כל חלק על דרך כל ולא על דרך חלק. Diese Worte, welche unserm Philosophen ohnehin schon wegen ihres zweideutigen Sinnes in Bezug auf das Dogma der Omniszienz einen scharfen Tadel des Nachmanides,[3]) ja sogar den Vorwurf heidnischer Begriffsanschauungen[4]) zugezogen, nähern sich anscheinend dem Pantheismus, und verleiten daher den oberflächlichen Denker auch noch in dieser Hinsicht zu

---

[1]) Corduero starb zu Ssafed (צפת) 1570. (של״ לאלף הששי); Spinoza wurde 1632 in Amsterdam geboren.

[2]) Seite 40. Zeile 15. v. u. — Daß übrigens Maimonides mit diesem Satze nichts Pantheistisches lehren wollte, erhellt aus More Neb. Th. 1. Cap. 70. und 72. — Vergl. weiter unten Abschn. 2. Cap. 5. und Mendelssohns Morgenstunden 14. Cap.

[3]) Siehe dessen Tora-Commentar z. St.

[4]) ומילדי נכרים יספיקו בו (ibid.)

irrigen Vorstellungen. [1]) In der That aber muß Ibn-Esras Commentar zu den Worten des Psalmisten: (כי ידע ה' דרך צדיקים (Ps. 1. 6.) mit dieser Stelle verglichen werden, um eine klare Einsicht in dieselbe zu gewinnen und den großen Mann zugleich gerechtfertigt zu wissen. [2])

---

[1]) Darüber, ob Ibn-Esra auf Spinoza's Weltanschauung inspirirte oder nicht, vergl. man dessen Biographie von Auerbach S. 18.

[2]) Ich will diese merkwürdige Stelle hier im Auszuge mittheilen: כי ידע ה' דרך צדיקים וגו' אין ספק שהשם ידע הכללים והפרטים ואפילו כל בריה בפני עצמה, אך ידיעת הפרט על דרך כלל הן לצדיק והן לרשע ידעה, ונפשות הצדיקים בעבור שקיימות לעולם על ידע אותם:

Es muß nun vorausgeschickt werden, daß das von Ibn-Esra hier gebrauchte Verbum ידע bei ihm nicht sowohl wissen, als vielmehr beschauen, sich bekümmern, beaufsichtigen (השגחה) zu bedeuten scheint. (Vergl. Genes. 18. 19. Exod. 33. 17. und insonderheit Ps. 144. 3. (מה אדם ותדעהו). Der ganze Satz heißt demnach: „Es unterliegt keinem Zweifel, daß Gott wie die Gattungen, so auch die Arten und selbst alle Individuen kennt (beaufsichtigt); doch ist diese Kenntnißnahme (Beaufsichtigung) in so weit die Rücksicht auf fromm oder lasterhaft wegbleibt, eine mehr allgemeine: in genauerer Beziehung steht sie hingegen zu den Seelen der Tugendhaften, welche sich Unsterblichkeit erringen." Da es zu weit führen würde, uns hier in Erörterungen über diese, allerdings mannigfache Schwierigkeiten darbietende Ansicht, einzulassen, verweise ich blos auf More Nebochim Abth. 3. Kap. 18., wo ebenfalls die göttliche Providenz (השגחה) mit der intellectuellen und sittlichen Ausbildung der menschlichen Seele in Rapport gesetzt wird. — (אין השגחת הבורא ישרה בכל אך תשתנה כפי שלימות החכמים והחסידים) —. In eben diesem Sinne hätten wir also auch die gedachten Worte Ibn-Esra's zu Genesis 18. 21. האמת שהכל ידע כל חלק וכו' zu nehmen.

Ich will jedoch, da die Räthselsprache Ibn-Esra's die heterogensten Deutungen zuläßt, hier noch eine andere Hypothese hersetzen. Es scheint mir nämlich nicht unmöglich, daß unser Philosoph mit seinem Satze: הכל ידע כל חלק על דרך כל ולא על דרך חלק nur mit andern Worten folgende, von mir oben bereits angeführte Maimoni-

Zur Einleitung.

Einleitung Seite 32. Anm. 1. wird, wo von dem allegorisch-symbolischen Deutungsverfahren des Sohar die Rede ist, folgende Stelle angeführt: »Das Haupt des Menschen bildet die Gestalt eines Jod (י), dessen beide Arme, wenn sie an beiden Seiten der Brust herabhängen, die Gestalt eines Hè (ה), dessen Büste die Gestalt eines Waw (ו), und endlich dessen zwei Beine sammt dem Becken darauf, ebenfalls die Gestalt eines Hè (ה); so daß dessen ganzer Körper den drei Mal heiligen Namen (שם הויה) darstellt. (Sohar, 2. Th. Bl. 42. a. Mantuaner Ausg.)« Die Mantuaner Ausgabe, aus welcher Verfasser citirt, scheint hier eine Variante zu haben, denn in zwei, mir vorliegenden Soharausgaben,[1]) welche sogar beide, dem Titelblatte

---

dische Lehre aussprechen wollte: „Der Ewige kennt nicht die Geschöpfe vermittelst dieser Geschöpfe selbst (d. h. indem er sein Denken auf diese richtet), sondern da er sich kennt, kennt er Alles, weil Alles auf seinem Dasein fußet.“ Ibn-Esra drückt nun dasselbe mit andern Worten aus: „Das All kennt jedes Individuum vermöge seiner Allheit, nicht vermittelst dieser Individuen selbst.“

Doch muß ich gestehen, daß ich einen weit größern Werth auf diese Hypothese legen würde, wenn sie mir nicht mit Ibn-Esra's Commentation zu der erwähnten Psalmstelle ein wenig zu disharmoniren schiene.

Die Apologie Ibn-Esra's gegen die Ausstellung des Nachmanides haben übrigens noch die Commentare Mekor Chajim, Ohel Joseph und Motot, Letzterer mit ziemlichem Erfolge, unternommen. Etwas mehr Schwierigkeit jedoch hat folgender Passus des Ibn-Esra: והשם הוא האחד והוא יוצר הכל והוא הכל ולא אוכל לפרש (Bereschit Commentar zum Vers נעשה אדם). Die pantheistische Färbung dieses Ausspruches ist augenfällig. Siehe auch hierüber den Commentar Ohel Joseph.

[1]) Frankfurt an der Oder ת״ק (1740.) und Amsterdam תקס״ה (1805.)

zufolge, einer Mantuaner Ausgabe wörtlich gefolgt sein wollen, fehlt die Symbolisirung der beiden an den Seiten der Brust herabhängenden Arme, so wie der beiden Beine gänzlich, dafür wird aber das Hê auf die Zahl fünf zurückgeführt, wonach die beiden Hände, mit je fünf Fingern, die beiden erforderlichen Hê's (ההי״ן) repräsentiren.

Erste Abtheilung.

Erstes Capitel.

Indem wir hiermit unsere eigentliche Kritik beginnen, erinnern wir den Leser an die in unserer Vorrede gerechtfertigte Einrichtung unseres Werkes, und fügen nur noch hinzu, daß fast sämmtliche Notizen in dieser ersten Abtheilung, wie die ersten in der nachfolgenden als einleitende und vorbereitende zu betrachten sind. Denn es hat uns geschienen, daß einer gründlichen Beleuchtung des vom Verfasser dargestellten Systems der Kabbala eine ins Einzelne gehende Recension der einleitenden Gedanken vorangehen müßte, wobei es freilich nicht fehlen kann, daß diese specielle Kritik dem einseitigen Beurtheiler als minutiös oder weitschweifig, wie ihre Resultate als dürftig erscheinen müssen, während jedoch der wissenschaftliche Forscher den mühsamen Weg der Vorarbeiten sich niemals verdrießen läßt, und nichts für unbedeutend hält, was endlich zur Gründlichkeit führt.

Im ersten Capitel stellt Verfasser eine Untersuchung über das Alter der Kabbala an. Er weist darauf hin, daß in den biblischen Schriften keine Spur von einer Geheimlehre gefunden werde. Die Nation kannte blos Propheten, Priester und Dichter. In Bezug auf die Priester führt nun Verfasser (S. 38.) also fort: „Der Unterricht gehörte nicht zum Amt des Priesters, er wirkte blos auf

das Auge durch den Pomp religiöser Zeremonien.« Diese Behauptung steht aber den klaren Worten der Schrift diametral entgegen. Nicht nur wird die Bestimmung des ganzen Stammes Levi von dem ersten und größten aller Propheten in den Worten ausgesprochen: יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל. »Sie lehren Jacob deine Rechte, dein Gesetz in Israel.« (Deuteron. 33. 10.); sondern ganz besonders von den Ahroniden heißt es noch in dem letzten Propheten: תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו. »Lehre der Wahrheit war in seinem Munde, und Falsch ward nicht gefunden auf seinen Lippen; denn die Lippen des Priesters müssen die Erkenntniß wahren, Lehre sucht man aus seinem Munde.« (Maleachi 2. 6—7.) Vergleichen wir nun hiermit noch die mosaischen Anordnungen in Betreff des Aussatzes (Levitic. 13.) und endlich auch die Vorschrift: »Wenn dir eine Sache zu schwierig ist im Gerichte zwischen Blut und Blut, zwischen Rechtssache und Rechtssache; so ziehe hinauf zu den Priestern, den Leviten und zu dem bestellten Richter — da sollst du anfragen: sie werden dir verkünden die Sache des Rechts. Der Mann aber, der muthwillig nicht gehorchen würde dem Priester, der dort steht im Dienste des Herrn, oder dem Richter, soll des Todes sein.« (Deuteron. 17. V. 9. und 12.) Wir glauben allen diesen Stellen entnehmen zu können, daß nächst dem Kultus der Unterricht einen wesentlichen Bestandtheil der priesterlichen Funktionen ausmachte. Man wende uns nicht ein, daß die Wirklichkeit Beispiele aufzuweisen hat, wo dieser ursprünglichen Bestimmung zuwidergehandelt, die heilige Aufgabe nicht gelöst wurde. Das mag höchstens die schon oft genug gemachte Erfahrung bestätigen,

daß auch die heiligsten Institutionen im Laufe der Zeit nicht immer vom Mißbrauche rein sich erhalten, es beweist aber dessenungeachtet nichts für die Behauptung unseres Verfassers.

Ibid. Zeile 6. — Unser Verfasser fährt fort: »Was die Lehrer, welche an die Stelle einer Inspirationssprache einen dogmatischen Ton einführen, anlangt, so wird weder ihr Name noch ihr Dasein während jener ganzen (der biblischen) Periode gekannt.« Eine ähnliche Lehrweise, weniger vielleicht mit religiösen Dogmen als mit dem Ceremonialgesetze sich befassend, scheint jedoch schon unter den letzten Propheten begonnen zu haben; die ersten Spuren einer didaktischen Methode lassen sich in einer, obschon metaphorischen Stelle, [1]) deutlich erkennen. Doch thut dies der Untersuchung unseres Verfassers, die sich auf eine theologische, namentlich geheime Wissenschaft bezieht, durchaus keinen Abbruch.

Hr. Franck weist jetzt nach, daß schon in der Mischna (Chagiga 11 b.) einer geheimen Wissenschaft unter dem Namen Merkaba Erwähnung geschieht. Bei dieser Gelegenheit wird (Seite 39.) — der Ausspruch des Talmud's (Chagiga 13. a.) אין מוסרים ראשי פרקים אלא לאב בית דין ולכל מי שלבו דואג בקרבו, wie folgt, übersetzt: »Selbst die Inhaltangaben der Kapitel (der Geheimlehre) dürfen nur einem hochgestellten Beamten, oder dem, dessen Besonnenheit bekannt ist, mitgetheilt werden.« Der deutsche Uebersetzer merkt unten in einer Note zu dem Worte »oder« an: »Hier wich ich vom Originale, das »et« hat, ab, weil

[1]) Haggai 2. 1. שאל נא את הכהנים תורה וגו'. — Auch diese Stelle könnte meiner, in vorhergehender Notiz ausgesprochenen Ansicht, daß die Priester zugleich Gesetzlehrer waren, als Beleg dienen; doch ließe sich hierauf entgegnen, daß dies blos Gesetze waren, die den Tempeldienst, wenn auch nur mittelbar, angingen.

die vom Verfasser citirte Talmudstelle beide Anforderungen nicht in einer Person vereinigt haben will. Nach einer zweiten Leseart dieser talmudischen Stelle, welche für והוא מי, ולכל setzt, ist die Uebertragung des Verfassers gerechtfertigt.« — Eben diese zweite Leseart, welcher, da sie mit der wichtigen Formel איכא דאמרי eingeführt wird, nach einer bekannten Regel der Vorzug gebührt, wird nun wahrscheinlich von Hrn. Franck gemeint und nur einem Versehen des Abschreibers (טעות סופר) ist die Verwechselung des והוא מי mit ולכל beizumessen. Hingegen finde ich gegen die Uebertragung der beiden Worte ראשי פרקים durch »Inhaltangaben der Kapitel« Einiges zu erinnern. Schon vorher nämlich [1]) citirt Hr. Franck folgende Mischna: אין דורשין לא במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד אלא חכם ומבין מדעתו מוסרים לו ראשי פרקים (Chagiga 11. b.) die er also übersetzt: »Die Schöpfungsgeschichte (Genesis) darf nicht Zweien, die Geschichte der Merkaba (des himmlischen Wagens) nicht einmal Einem erklärt werden; er müßte denn ein weiser, von selbst verstehender Mann sein, in welchem Falle ihm die Inhaltangaben der Kapitel mitgetheilt werden dürfen.« Diese Geschichte der Merkaba wird vom Verfasser selbst weiter unten (S. 40.) als die unter dem Namen Kabbala bekannte Geheimlehre bezeichnet Nun müßte, dieser Uebersetzung gemäß, die Lehre der Kabbala schon zur Zeit der ältesten Tanaïm (R. Jochanan ben Saccaï ff. [2]) nicht nur in Kapitel eingetheilt, sondern auch mit einem Inhaltsregister an der Spitze versehen gewesen sein, wie dies der Verfasser

[1]) Seite 39. Z. 5.

[2]) Aus dieser Epoche datirt die quästionirte Mischna. Vide Chagiga 14. b. Z. 6. לא כך שניתי לכם ולא במרכבה ביחיד.

in der That (ibid. supra), um daraus zugleich das hohe Alter der Kabbala zu folgern, als ein ausgemachtes Factum anführt, was aber um so unwahrscheinlicher ist, als bekanntlich außer den Büchern der heiligen Schrift zu jener Zeit alle übrigen Gegenstände der Religion nur mündlich sich fortpflanzten, da das Aufschreiben verpönt war. [1]) Sollte nun gerade die kabbalistische Wissenschaft, welche schon durch ihren bloßen Namen (קבלה von קבל, empfangen) als eine vorzüglich traditionelle, von Mund zu Mund übergegangene Lehre sich kundgiebt; [2]) sollte ferner eine Geheimlehre, die doch schriftliche Werke, als ihrer Discretion schadend, am Meisten fliehen mußte, hierin eine Ausnahme gemacht haben? Aber gesetzt auch, es wäre so: wie ließe sich eine Einrichtung denken, die sonst in keinem andern jüdischen Werke, das wir aus dem Alterthume überkommen, sich findet, nämlich — ein Inhaltsverzeichniß? — Einleuchtender ist daher die Erklärung des Maimonides in seinem Commentare zu dieser Mischna, welcher ראשי פרקים durch »Kurze Aphorismen, als Andeutungen der allgemeinen Begriffe,« interpretirt. Als Grund dafür, daß die Merkaba in so kurzen, abgerissenen Lehrsätzen, die des Selbstdenkens durchaus nicht entbehren konnten, vorgetragen wurde, giebt derselbe Folgendes an: »Es giebt

---

[1]) Jizchali zu den Worten ראשי פרקים glossirt zwar auch ראשי פרשיות שבה; allein augenscheinlich hatte dieser Commentator nicht, wie Hr. Franck, die Kapitel einer bestimmten, esoterischen Lehre, sondern blos die Abtheilungen in der Erscheinung Ezechiël's im Sinne. Ueber diese Abtheilungen vergl. meine folgende Notiz.

[2]) Selbst angenommen, daß das vorgeblich sehr hohe Alter, welches enthusiastische Kabbalisten diesen Ueberlieferungen zuschreiben, eine bloße Chimäre sei; so steht doch das Factum fest, daß, seit ihrem Entstehen wenigstens, diese Wissenschaft nur auf solche Weise sich ortbildete.

gewisse Gegenstände von welchen tiefsinnige Denker sich zwar eine Vorstellung machen können, die aber bei dem geringsten Versuche, sie Andern mitzutheilen, und den innern Gedanken in äußere Formen zu kleiden, ihren Gehalt verlieren und einen ganz andern Sinn ausdrücken. Daher empfiehlt sehr richtig unsere Mischna: אא״כ חכם ומבין מדעתו מוסרין לו ראשי פרקים »Nur einem weisen, selbstdenkenden Manne dürfen einige nöthige Andeutungen gegeben werden.« (ibid.) — Vergleiche noch die nachfolgende Notiz.

Nachdem Hr. Franck sehr richtig bemerkt, daß bei dem oben angeführten Verbote, die Merkaba zu lehren, nicht von dem bloßen Texte der Vision des Propheten Ezechiël [1]) die Rede sein könne, weil bekanntlich die ganze heilige Schrift Allen zugänglich und das Lesen darin erlaubt, ja geboten war, fährt er fort [2]): »Es ist ebenso unmöglich, daß die von uns angeführten Worte das Verbot ausdrücken sollten, die Schöpfungsgeschichte und die Vision Ezechiël's auf irgend eine Weise zu erklären, sie selber zu begreifen und sie Andern begreiflich zu machen zu suchen; es handelt sich hier um eine Deutung oder besser um eine Lehre, die zwar bekannt war, aber unter dem Siegel des Geheimnisses gelehrt wurde; um eine Wissenschaft, die sowohl eine bestimmte Form als bestimmte Principien hatte, indem man ihre Eintheilung kennt, sie uns in Kapitel eingetheilt vorführt, die eine Inhaltangabe an der Spitze halten. Dazu kommt, daß die Vision Ezechiël's mit allem dem nichts gemein hat, indem sie nicht mehre Kapitel, sondern blos eins ausmacht, das gerade das erste in dem diesem Propheten zugeschriebenen Werke ist.« Es muß nun dem Verfasser allerdings zugegeben werden, daß nur einer besonders tiefen, mysteriösen

[1]) Ezechiël 1. [2]) Seite 40. Zeile 3.

Auffassung jener Vision der Name מעשה מרכבה beigelegt wurde; doch daß diese Lehre immer in direkter Beziehung zu jener Vision stand, geht aus folgender Vorajtha hervor: עד היכן מעשה המרכבה רבי אומר עד וארא ר' יצחק אומר עד החשמל (Chagiga 13. a.) Ferner: עד ויאמר אלי בן אדם הן הן מעשה מרכבה (ibid.) Der Verfasser geht also offenbar zu weit, wenn er, wie aus seinen Worten hervorgeht, diese Beziehung gänzlich, oder doch größtentheils negirt. Der aus der Eintheilung in Kapitel und dem Inhaltsverzeichnisse resultirende Beweis für die feste Form des Kabbalismus findet, wie wir in der vorhergehenden Notiz erhärtet, nur nach der individuellen Ansicht des Verfassers in Betreff der beiden Worte ראשי פרקים seine Geltung, eine Ansicht, deren Richtigkeit wir nicht ohne Grund in Zweifel gezogen. Aber selbst nach dieser Auffassung sehe ich nicht ein, warum unter מעשה מרכבה nicht eben eine Erklärung der Vision Ezechiël's verstanden werden könne? Der Einwurf des Verfassers, daß diese Vision nicht mehre Kapitel, sondern nur eins ausmache, schwindet vor dem Ausspruche des Talmud's, der uns in diesem Kapitel selber verschiedene Abtheilungen, denen nicht gleiche Wichtigkeit beigelegt wurde, vorführt und feststellt. עד כאן מגמר גמרינן מכאן ואילך מוסרים ראשי פרקים, עד כאן מוסרים כו' מכאן ואילך חכם מבין מדעתו אין אי לא לא. (Chagiga ibid.) Aus dieser Stelle geht zugleich hervor, daß der fragliche Ausdruck ראשי פרקים selbst, immer in Verbindung mit jener Vision gedacht wurde, ein Beweis mehr, daß der Maimonidischen Interpretation dieser Worte der Vorzug gebührt. ¹)

¹) Vide supra. Vergl. auch מעשה בתינוק שקרא בס' יחזקאל (Chagiga 13. a.)

Seite 40. — Der Verfasser fährt fort aus zerstreuten talmudischen Stellen einige Data über den Ursprung und die Entstehungszeit der Kabbala, so wie über den Begriff, den man in älterer Zeit sich von ihr machte, heranzubringen. Er citirt nun [1]) folgende Stelle: Rabbi Jochanan sagte einst zu R. Eleasar, komm', ich will dich die Geschichte der Merkaba lehren. Dieser entgegnete: Ich bin noch nicht alt genug. Nachdem er alt geworden, starb R. Jochanan, und als R. Asi zu ihm sagte, komm', ich will dich die Geschichte der Merkaba lehren, erwiderte er: »Wenn ich mich des Unterrichts in der Merkaba würdig gehalten hätte, so hätte ich mich von deinem Lehrer R. Jochanan darin unterrichten lassen.« (Tract. Chagiga 13. a.) Daraus folgert nun Hr. Franck, daß selbst ausgezeichnete Rabbinen oft ihrem Geiste oder ihrer moralischen Stärke die Kraft nicht zutrauten, um die Last dieser gefürchteten Lehren, die »in der That für den positiven Glauben, die äußere Beachtung religiöser Gesetze nicht ganz ohne Gefahr waren,« zu ertragen. Diese Voraussetzung beruht jedoch auf einer etwas gezwungenen Erklärung des Satzes: אי זכאי גמירתא מר׳ יוחנן רבך welchen Verfasser überträgt: »Wenn ich mich würdig gehalten hätte, so hätte ich mich von deinem Lehrer darin unterrichten lassen.« Die Antworten des R. Eleasar scheinen demnach nur Vorwände gewesen zu sein, um seine Lehrer abzuweisen, woraus allerdings hervorginge, daß dieser Rabbi sich seltsamen Vermuthungen über den Inhalt der Merkaba hingegeben. Allein richtiger, d. h. der Wortbedeutung gemäßer, ist folgende Erklärung: »Wenn ich es werth gewesen wäre, so hätte ich diesen Unterricht bereits

[1]) Ibid. Zeile 6. v. u.

von deinem Lehrer R. Jochanan genossen.“ Dies beweist, daß er, ohne eitlen Befürchtungen[1]) Raum zu geben, es für ein eben so hohes, als seltenes Glück hielt, in diese göttliche Lehre eingeweiht zu werden, ein Glück, das durchaus den Beistand des Himmels (סייעתא דשמיא) erheischt, weshalb er es auch für ein schlimmes Zeichen hielt, daß R. Jochanan starb, ehe er das genügende Alter erreicht hatte, und dadurch des Unterrichtes eines so ausgezeichneten Mannes verlustig wurde. De Lattes in seiner Vorrede zum Sohar hält ebenfalls die letztere Erklärung für die richtigere. Dieser Gelehrte stellt sogar noch die Vermuthung auf, daß die zweite Weigerung des R. Eleasar wohl nur die unwillkührliche Aufwallung eines edlen Herzens gewesen sein könne, um seine Ehrfurcht gegen den verewigten Lehrer auszudrücken, da es nicht denkbar sei, daß er eines so köstlichen Genusses, wie das Studium der Merkaba sei, sich für immer werde begeben haben.

Seite 41. — Der Verfasser citirt jetzt eine Talmudstelle, die, wie er sagt, ein merkwürdiges Beispiel von der Gefahr enthalte, die das Studium der Kabbala dem positiven Glauben bringen könne. Ich will diese Stelle ebenfalls, da sie äußerst wichtig ist, und man in diesem Werke noch oft auf sie zurückkommen wird, wörtlich hierhersetzen: „Die Lehrer lehrten: Vier gingen in den Garten der Wonne, folgende nämlich: Ben Asaï, Ben Soma, Acher und R. Akiba. Ben Asaï blickte um sich herum und starb. Auf ihn kann der Vers der h. Schr. angewendet werden: Werthvolles[2])

---

[1]) Vergleiche übrigens meine nachfolgende Notiz über ד' נכנסו לפרדס.

[2]) Der Uebersetzer merkt hier in einer Note an: „Nach der wörtlichen Auffassung dieser Talmudstelle müßte יקר durch „schwie-

ist in den Augen des Ewigen der Tod seiner Frommen (Psalm 116. 15.) Ben Soma blickte auch um sich herum und wurde wahnsinnig. Von ihm sagt die Schrift: Hast du Honig gefunden, so iß nur soviel dir genügt, damit du nicht, übersättigt, ihn ausspeien müssest. (Prov. 25. 16.) Acher richtete Verwüstung unter den Pflanzungen an.[1]) R. Akiba ging friedlich hinein[2]) und in Frieden hinaus; denn[3]) der Heilige, dessen Namen gepriesen sei, hatte gesagt: »Man verschone diesen Greis, er ist würdig, mir zum Ruhme zu dienen.« So weit der Talmud.[4]) — Hr. Franck fügt noch erläuternd Folgendes hinzu: »Diese Stelle kann unmöglich buchstäblich genommen werden, etwa daß es sich hier

---

rig" „unangenehm" übersetzt werden. Vergl. Raschi z. d. St." Doch bringt Jalkut 2. Th. Nr. 874. (wo er auch die in Rede stehende Erzählung citirt) zwei entgegengesetzte Erklärungen dieses Verses, deren eine (הקב"ה מראה היוקר שמתוקן לצדיקים ואימתי, סמוך למיתתן) der Uebersetzung des Verfassers, die andere (קשה עליו לגזור עליהם מיתה) der Raschi's entspricht. — Siehe auch M. S. Edels in Chiduschê Agadot z. St. מתוך שדבקה נפשו באהבה עזה בדברים העליונים נפרדה מגופו וכראותה מנוחה כי טוב לא שבה עוד למקומה וזו מעלה גדולה לכך נאמר יקר בעיני ה' וגו'. Die Uebersetzung des Verfassers harmonirt demnach sehr wohl mit dem Wortsinne d. St.

[1]) Dieser allegorische Ausdruck bedeutet, daß er sich falsche Begriffe von der Gottheit und der göttlichen Weltregierung machte, die ihn in den Abgrund des Unglaubens stürzten. Da der Talmud sich des Bildes eines Lustgartens bedient, so nennt er, diesem Bilde treu, die schiefe, unheilvolle Richtung, welche Acher eingeschlagen, eine Verwüstung unter den Pflanzungen anrichten.

[2]) In unsern Ausgaben blos: יצא בשלום.

[3]) Hr. Jellinek notirt hier, er könne in den ihm bekannten Talmud-Ausgaben diese Stelle nicht finden. Sie befindet sich aber in allen Ausgaben; blos daß dieser Satz erst fol. 15. b. (unten) als ergänzender Nachtrag zu dieser Stelle vorkommt. Verfasser hat ihn, vermuthlich der Kürze wegen, mit obiger Erzählung zusammengestellt.

[4]) Chagiga 14. b.

um eine sinnliche Anschauung der Herrlichkeiten eines andern Lebens handle: da der Talmud sonst nie jene durchaus mystische Bezeichnung, die wir in diesen Zeilen finden, gebraucht, wenn er vom Paradiese spricht. Das Paradies heißt nämlich immer גן עדן (der Garten Eden) oder עולם הבא (die zukünftige Welt), während hier das Wort פרדס (Pardes) gebraucht wird, das bei den neuern Kabbalisten ebenfalls vorkommt [1]).... Man muß daher mit den geachtetsten Männern der Synagoge übereinstimmen, daß jener Garten der Wonne, in den die vier Gelehrten hineingetreten, nichts Anderes, als die geheimnißvolle Wissenschaft bezeichnet, von welcher wir gesprochen haben....... Worin bestand nun aber der Irrthum des Acher? Wohin haben ihn seine Forschungen über die wichtigsten Geheimnisse der Religion geführt? Der jerusal. Talmud sagt ausdrücklich, daß er

[1]) Doch hält Aruch s. v. פרדס dieses Wort (auch in der quästionirten Stelle) für analog mit גן עדן (paradisus) und bezeichnet es nach ihm namentlich den im siebenten Himmel (ערבות) befindlichen Aufenthaltsort der reinen Seelen. Doch will auch er den Ausdruck נכנסו לפרדס blos ideal aufgefaßt wissen: נדמה להם כמי שעלו „Sie hatten eine Vorstellung, als wenn sie hinaufgegangen wären." (eod. s. v. אבן). Ebenso Tosafot z. St.: עלו למעלה ע״י שם ולא עלו ממש אלא נדמה להם כמי שעלו ff. — In einem Gutachten des R. Haï Gaon wird behauptet, daß unter נכנסו לפרדס eine durch lange Vorbereitung, Abstinenz und Mortification im Sinne des Mysticismus bewirkte Exaltation des Geistes, die eine prophetische Anschauung der himmlischen Hallen (היכלות) und ihrer Bewohner zur Folge habe, verstanden werde. Der Anblick aller jener Herrlichkeiten sei unter dem Gesammtnamen פרדס begriffen. (Vide En Jacob z. St.) Vergl. auch Bartenora Tract. Chagiga Abschn. 2. Mischna 1. — De Laites in seiner Vorrede zum Sohar tritt, obschon auch er פרדס für synonym mit גן עדן hält, doch im Uebrigen der auch von Hrn. Franck bevorzugten Ansicht vieler Gelehrten, die in dieser Bezeichnung nichts als ein Symbol der esoterischen Wissenschaft finden, vollkommen bei

zwei höchste Prinzipien anerkannte [1]) und der babylonische Talmud, dem wir in dieser Erzählung gefolgt sind, giebt

---

[1]) Bemerkenswerth sind folgende Worte des R. Haï Gaon im erwähnten Gutachten: אחר חשב שיש שתי רשויות כאלו האמגושין שאומרים הורמיז הורמין מקור טוב ומקור רע מעין אור וחשך „Acher verfiel in den Wahn, daß es zwei höchste Mächte gebe; gleich jenen Magiern, welche einen Ormuzd und Ahriman, ein gutes und ein böses Prinzip, eine Wohnung des Lichtes und eine der Finsterniß annehmen.“ (En Jacob ibid.) — Ueber das (vom Gaon gebrauchte) Wort אמגושא (μάγος) siehe Baba bathra fol. 58., Sanhedrin 39. — (J. S. Reggio in seinem vortrefflichen Werke „Tora und Philosophie“ Seite 13. will אמגושין etwas gezwungen von Manichaei ableiten.) — Zugleich erfahren wir aus diesem gaonäischen Gutachten, daß der, Gittin fol. 11 a., Baba batra fol. 8 a. und Sanhedrin fol. 39 a. vorkommende Name הורמין nicht Mercur (Ἑρμῆς) (Siehe Landau's Aruch und Fr. Nork Rab. Wörterbuch s. v. הורמין), sondern Ormuzd bedeute. Dies giebt uns zugleich gehörigen Aufschluß über die in letzterer Talmudstelle vorkommende, höchst originelle Anecdote: א״ל ההוא אמגושא לאמימר מפלגך לעילאי דהורמיז מפלגך לתתאי דהורמין, א״ל א״כ היכי שביק הורמין להורמיז לעבורי מיא בארעיה. Diese Stelle hat den Commentatoren viele Schwierigkeit verursacht und mehre Correcturen hervorgerufen. (Vergl. Raschi und Tosafot a. a. O.) Raschi glossirt also: אמגושא. מכשף ויודע אני ע״י כישוף דמהציין ולמעלה: דהורמיז. שד: דאהורמיז. הקב״ה קרי הכי: Das Gezwungene dieser Erklärung ist augenfällig. Nach der vom Gaon erhaltenen Anweisung ist aber der Sinn einfach, wie folgt: Ein Magier (Parse) sagte zu Amemar: die obere Hälfte deines Körpers (als der Sitz der Geisteskräfte) gehört dem Ormuzd, die untere (als Sitz der thierischen Begierden) dem Ahriman. Ei, versetzte Amemar, wie würde dann Ahriman zugeben, daß der von oben herab kommende (aus den eingenommenen Speisen entstehende) Unrath sein Gebiet passire?“ (Wie ließe sich nämlich, bei Voraussetzung zweier Principien, das harmonische Zusammenwirken aller Theile des Organismus erklären?) Wir entnehmen gleichzeitig hieraus, daß die im Namen des R. Jacob Tam von Tosafot angegebene Leseart die richtigere sei. Auch erhalten wir Licht über die Bedeutung des Namens jener persischen Königin איפרא הרמיז (Nidda 20.), nämlich: Huld des Ormuzd.

uns dasselbe zu verstehen. Er berichtet uns, daß, als Acher den Engel Metatron,[1]) der die erste Stelle nach Gott einnimmt, sah, er ausrief: »Vielleicht giebt es, was ferne sei, zwei höchste Mächte.« So weit Hr. Franck. — In der That enthält die Geschichte dieser traurigen Verirrung ein abschreckendes Beispiel, das uns augenscheinlich vor den Gefahren einer zu tiefen Spekulation warnen will. Nichts desto weniger glaube ich bei meiner, in vorhergehender Notiz ausgesprochenen, Behauptung beharren zu dürfen, daß es durchaus nicht nöthig sei, anzunehmen, das Studium der Kabbala wäre im Allgemeinen als eine, der äußern Gesetzübung und dem positiven Glauben gefahrvolle Lehre betrachtet worden.

---

[1]) Dieser Name ist nach Herrn Franck (Vergl. auch Kerem Chemed Jahrg. 4. S. 197.) aus den beiden griechischen Wörtern μετὰ θρόνος zusammengesetzt, weil nämlich dieser Engel sich unmittelbar unter dem göttlichen Throne (כורסייא), befindet. עומד תחת כסא הכבוד. Vergl. auch Tosafot Chullin 60 a. zu den Worten: פסוק זה שר העולם אמרו. Siehe noch Landau's Aruch s. v. מטטרון, der dieses Wort aus dem lateinischen Metator ableitet. (Ebenso Buxtorf.) Doch ist erstere Ansicht bereits von Frankel (S. dessen Ztschrft. III. Jahrg. 3. Heft p. 113. Not. 1.) als grundlos zurückgewiesen worden, und auch die zweite verwirft Hirschfeld (ibid. 9. Heft p. 358.) nicht mit Unrecht, und setzt dafür die allerdings viel wahrscheinlichere Vermuthung, daß dies Wort von μετα und τυραννος herstamme und „Mitherrscher" oder „Nachrichter" bedeute; indessen ist nicht zu verkennen, daß wenn dieser Erklärung auch in etymologischer Rücksicht der Vorzug gebührt, die erstern jedoch dem Geiste der Kabbala und der jüdischen Theologie überhaupt etwas mehr entsprechen. (Vergl. 3. Abth. meine Darstellung d. Systems d. Kabbalisten.)

Eine etwas weit hergeholte, aber doch nicht ganz zu verwerfende Erklärung dieses Wortes giebt noch Dr. Levy (ibid. 12. Heft p. 484.) Nach ihm gehört dies Wort zur Radix מטירא (aram. s. v. w. סתר), woraus er den Titel שר הפנים (mit der Punctation הַפָּנִים) erklärt und auf die Stellen: שומעין מאחורי הפרגוד und מקום יש ומסתרים שמה hinweist.

Denn abgesehen davon, daß die Bedeutung des allegorischen Ausdruckes נכנסו לפרדס von den Gelehrten noch nicht evident festgestellt ist: so ist doch selbst bei der, allerdings sehr wahrscheinlichen Annahme des Verfassers, daß von der Geheimlehre die Rede sei, nicht zu verkennen, daß diese vier Tanaïm ausnahmsweise eine höhere Stufe als ihre Vorgänger und Zeitgenossen erreichten oder zu erreichen strebten, wie schon die bestimmte Zahlangabe bekundet. Allerdings läuft nun der menschliche Geist, auf solchem Höhepunkte angelangt, leicht Gefahr, sich aus seinen natürlichen Schranken heraus in zu hohe Regionen zu versteigen und zurückzustürzen, und dann ist sein Sturz um so tiefer, je höher sein Aufschwung war. Die Adversität zweier dieser Männer (הציץ ומת, הציץ ונפגע) beweist ja zur Genüge, daß nur die Ueberspannung ihrer Geistesorgane die Ursache ihres Mißgeschickes war. Die menschliche Intelligenz hat ihre Grenzen, und ebenso, wie derjenige, der zu lange in die Sonne sieht, geblendet wird und den Gebrauch seines materiellen Gesichtes verliert, so risquirt auch der, welcher seine intellectuellen Kräfte übermäßig anstrengt, den Gebrauch seines spirituellen Gesichtes.

Was übrigens den eigentlichen Irrthum Achers betrifft, in welchem Zusammenhange er mit der Philosophie und der jüdischen Theologie stand und welchen Einfluß er auf die Praxis üben mußte, darüber verweise ich den Wißbegierigen auf נוה שלום מאמר ג׳ פרק א׳.

Seite 44. — Hr. Franck citirt nun noch eine andere Stelle über das Alter und die Geheimhaltung der Kabbala. Da dieses Citat, die erläuternden Worte des Verfassers mitgerechnet, zu viel Raum einnimmt, um hier ganz wiedergegeben zu werden, so bin ich genöthigt, eine Auswahl zu

treffen, und diejenigen Sätze besonders hervorzuheben, an die ich meine Bemerkungen knüpfen will. »Der Talmud berichtet uns, daß man sonst drei Namen hatte, um die Idee der Gottheit auszudrücken, und zwar: das berühmte Tetragrammaton oder der vierbuchstabige Name, dann zwei andere, der Bibel fremde Namen, von denen der eine aus 12, der andere aus 42 Buchstaben bestand. Der erste war zwar dem großen Haufen untersagt, im Innern der Schule aber war er ziemlich geläufig. »Die Weisen,« sagt der Text, »lehrten ihn *Ein Mal* wöchentlich [1]) ihren Söhnen und Schülern»

[1]) Im Originale פעם אחת בשבוע, welches Wort שבוע Herr *Franck* durch „Woche" übersetzt. Wie vertrüge sich dies aber mit der in Betreff dieser Lehre vorherrschenden, außerordentlichen Retention? Noch auffallender wäre nach dieser Uebersetzung eine zweite Behauptung (*Kidduschin* 71 a.) ואמרי לה פעמים בשבוע, nach welcher also dieser heilige Name sogar *zweimal wöchentlich* mitgetheilt worden wäre. Eine Wissenschaft, die in jeder Woche zweimal vorgetragen wird, kann aber nichts weniger als ein Geheimniß sein. Ich glaube daher, daß שבוע hier nicht „Woche" sondern einen „siebenjährigen Cyclus" bedeutet; analog dem Ausdrucke der Borajtha: מזוזת יחיד נבדקת פעמים בשבוע ושל רבים פעמים ביובל (Joma 11 a.): während „einmal wöchentlich" gemeinhin durch פעם אחת בשבת gegeben wird. (Siehe Ketuboth 2 a. שפעמים בשבת בתי דינין יושבין.) Auch folgende Worte des Maimonides erhalten durch diese Uebersetzung mehr Nachdruck: שם בן שתים עשרה לא נמנע מאחד מבעלי החכמה ולא הי׳ בן שם בן ארבע שלא למדוהו אלא לבניהם ותלמידיהם פעם אחת בשבוע. „Der zwölfbuchstabige Name ward keinem Weisen vorenthalten, was aber nicht mit dem Tetragrammaton der Fall war, den sie nur ihren Söhnen oder Schülern, und zwar blos *einmal* im *Jahrsiebend* vortrugen." (*More Nebuchim* Cap. 62.) Betrachten wir nun noch folgenden Satz: וכאשר היו אנשים פרוצים לומדים זה השם בן י״ב אותיות ומפסידים בו אמונות הסתירו זה השם גם כן. „Als es aber späterhin vermessene Menschen gab, welche in Folge der Erlernung dieses zwölfbuchstabigen Namens schädliche Glaubensmeinungen verbreiteten, so verheimlichte man diesen Namen nicht minder (als den ersten)." (ib. ib.) Auch *diesen* Worten entnehmen wir, daß die Mittheilung des vierbuchstabigen Namens eine eben so *seltene*, als *heimliche* gewesen sein müsse. Allein

Der zwölfbuchstabige Name wurde ursprünglich Jedermann mitgetheilt, später aber wurde er nur den Verschwiegensten unter den Priestern anvertraut. Der zweiundvierzigbuchstabige Name endlich war für das heiligste Mysterium angesehen. »Wer,« versichert der Talmud, »in dieses Geheimniß eingeweiht worden und es wachsam und reinen Herzens bewahrt, kann auf die Liebe Gottes und das Wohlwollen der Menschen rechnen; sein Name flößt Achtung ein, sein Wissen ist gegen Vergessenheit geschützt und er gelangt zum Besitze zweier Welten.« Maimonides fügt erläuternd hinzu, daß diese 42 Buchstaben mehre Worte müssen gebildet haben, von denen jedes eine Grundeigenschaft des höchsten Wesens ausdrückte, und die zusammengenommen, die wahre Definition der Gottheit enthielten. »Die Kenntniß der Gottesnamen, schließt Maimonides, ist ein Theil der Theologie oder Metaphysik, darum bietet sie auch der Vergessenheit Trotz; denn die Vergessenheit kann nicht bei solchen Ideen stattfinden, die ihren Sitz im activen Verstand, d. h. in der theoretischen Vernunft haben.« [1]) Wir wollen hier, sagt

---

dem widerspräche aber ein allwöchentlicher Vortrag. Auch Herr Fürstenthal (siehe dessen More Nebuchim nebst Uebersetzung und ביאור, Krotoschin 1839.) scheint diesen Widerspruch erkannt zu haben, denn obwohl er das Wort שבוע, gleich Hrn. Franck, durch „Woche" überträgt, so fügt er doch in seinem hebräischen Commentar hinzu (wahrscheinlich um der Mittheilung etwas mehr Solennität zu geben), daß der Sabbath als der muthmaßliche Tag dieses geheimnißvollen Vortrages anzusehen sei. Doch halte ich, wie gesagt, meine Erklärung des Wortes שבוע für angemessener. (So eben kommt mir Jost's Recension der Franck'schen Kabbala (L. B. des Orients 1845. Nr. 49.) zur Hand. Auch dieser gelehrte Recensent zweifelt an der Richtigkeit der Uebertragung des Wortes שבוע durch „Woche" und scheint es ihm eher einen Zeitraum von 7 Jahren zu bedeuten).

[1]) Wörtlich: השגת השכל הפועל אי אפשר לשכחה. Unter שכל הפועל wird eigentlich (nach Maimonides' Auffassung dieser

Herr Franck, eine Bemerkung hinzufügen, deren Wichtigkeit der gesunde Verstand allerdings in Zweifel ziehen wird, die aber für den Ideengang, zu welchem unsere Untersuchungen uns hinleiten, nicht ganz werthlos ist, und die wir als ein historisches Factum hinnehmen müssen: zählt man nämlich alle Buchstaben, welche die hebräischen Namen der zehn Sefirot in der Kabbala bilden, und setzt man vor den Namen der letzten Sefira die conjunctive Partikel (ו) — was bei jeder Aufzählung und in allen Sprachen geschieht — so erhält man genau die Zahl Zweiundvierzig.[1]) Es ist daher leicht möglich, daß dies der drei Mal heilige Name sei, den man selbst den anerkanntesten Weisen nur zitternd anvertraute.«

Daß diese Bemerkung sehr scharfsinnig ist, fällt in die Augen. Und obwohl dieser Punkt für die eigentliche Untersuchung unseres Verfassers nur einen secundären Werth hat,

---

Aristotelischen Idee) diejenige allgemein wirkende Intelligenz verstanden, welche, nach den Alten, auf den speculativen Verstand des Menschen insinuirend, seine Entwickelung befördern. Es ist dieselbe, welche als unterster Engel (zehnter Gestirngeist) hypostasirt, הצורה הנקראת אישים, die Propheten inspirirte. Eine vollkommene Erkenntniß dieser wirkenden Intelligenz ist der Höhepunkt unseres Geistes Die Uebersetzung Francks ist also, obwohl in einer tieferen Auffassung dieses Ausspruches des Stagyrikers begründet (Vergl. Reinhold Gesch. der Philosoph. 1. Th. §. 80. Text und Anmerkung.), nicht nach dem buchstäblichen Sinne der Maimonidischen Worte. Richtiger, d. h. dem Wortsinne getreuer, ist die Uebertragung Fürstenthals: „Die Erkenntniß des (allgemein) wirkenden Verstandes" (Siehe dessen ביאור. Vergl. auch Narbonne und גבעת המורה zur St.) Der שכל הפועל ist hier demnach Objekt der Erkenntniß. Vergl. noch Ikarim I. 11. und Narbonne zu More I. 74., wie dessen Comment. zu אגרת אפשרות הדבקות בשה״פ.

[1]) In einer Note setzt Franck folgende Namen und Chiffer hin, welche die Zahl der Buchstaben bezeichnen: כתר [3] חכמה [4] בינה [4] גדולה [5] גבורה [5] תפארת [5] נצח [3] הוד [3] מלכות [5] ויסוד [5].

so sieht man doch leicht ein, daß er das Interesse jedes Wahrheitsforschers in hohem Grade beansprucht. Herr Franck erklärt zwar selbst, daß er auf seiner Annahme nicht hartnäckig verharren wolle, und in der That kann man bei dergleichen Hypothesen nicht vorsichtig genug sein. Doch werden, hoffen wir, folgende Bemerkungen diesen Punkt etwas näher beleuchten.

Nach den modernen Kabbalisten ist der zweiundvierzigbuchstabige Name derjenige, der die Anfangsbuchstaben der in dem bekannten, vorgeblich von R. Nechunia ben ha-Kana verfaßten Gebete [1]) enthaltenen 42 Wörter, bildet. Siehe Narbonne zu More Nebuchim Cap. 62. über die muthmaßliche Bedeutung dieser seltsamen Chiffres. — Von dieser Behauptung divergirt eine andere, von Tosafot Chagiga 11 b. im Namen des R. Jacob Tam aufgestellte Ansicht, die diesen heiligen Namen aus den beiden ersten Versen der Genesis hervorgehen läßt, und in ihm zugleich die unter dem Namen מעשה בראשית bekannte, geheime Lehre erkennt, oder repräsentirt findet. [2]) Eine andere, äußerst originelle Vorstellung von diesem heiligen Namen giebt uns endlich eine Stelle in dem Hauptwerke der Kabbala, dem Sohar. Und in eben dieser letztern Stelle wird der tiefere Denker vielleicht einige Aehnlichkeiten mit der Ansicht unseres Verfassers entdecken. Folgendes lesen wir nämlich im 2. Theile des Sohar Bl. 130 b. »Wer verreisen will, der stehe des Morgens früh auf und betrachte aufmerksam den Osten, er wird alsdann gewisse, den Buchstaben ähnliche Zeichen er-

[1]) אנא בכח גדולת ימינך וכו׳.

[2]) Tosafot Jom-Tob bemerkt, daß nach dieser Ansicht das Verbot der Veröffentlichung der „Schöpfungsgeschichte“ sich auf die praktisch-kabbalistische Anwendung dieses Namens beziehe.

blicken, die, gleichsam den Himmel durchbrechend, abwechselnd über dem Horizonte zum Vorschein kommen. Diese feuerfunkenen Buchstaben haben bei der Schöpfung des Himmels und der Erde gedient. [1]) Kennt nun der Mensch den geheimen Sinn dieser Buchstaben, welche zugleich das Geheimniß des heiligen, zweiundvierzigbuchstabigen Namens enthalten, und denkt er mit gebührender Andacht und Begeisterung daran, so wird er in dem klaren Himmelsglanze sechs Jod's (יוּדִין) bemerken, drei zur rechten und drei zur linken Seite, dann noch drei Waw's (וִוִין), die am Himmelsgewölbe auf und niederschweben. [2]) Dies sind die Buchstaben des Priestersegens. (ברכת כהנים) [3]) ... Am hellen Morgen endlich erblickt er gen Mittag eine Säule, senkrecht über dem irdischen Paradiese hangend, außerdem schwebt noch eine andere Säule über der Mitte dieses Paradieses. Diese leuchtende Säule hat die drei Farben eines purpurnen Gewebes; drei Vögel stehen auf ihr, folgende Loblieder singend. Der erste: »Halleluja, lobt ihr Diener des Herrn, lobt des Herrn Namen« (Ps. 113. 1.). Der zweite: Gedankt werde dem Namen Gottes von jetzt an in aller Ewigkeit« (ib. ib. 2.) Der dritte: »Von Sonnenaufgang bis zum Sonnenniedergange wird der Name des Herrn gepriesen«

[1]) Dies vielleicht die Veranlassung zu der oben erwähnten Ansicht des R. Tam.

[2]) Diese Stelle scheint sowohl Buddeus (Introd. in Hist. Phil. Hebr. §. 45.) als auch Brucker (Gesch. d. Philos. 4 Th. S. 771.) entgangen zu sein, da sie behaupten, bei den Juden nirgends die Spur eines himmlischen Alphabet's angetroffen zu haben. — Vergl. noch Sohar Th. 2. Bl. 76. a.

[3]) Auch einen 22buchstabigen Namen läßt die Kabbala aus ברכת כהנים (S. Pardes) hervorgehen, worauf sich ein bekanntes Gebet gründet. Hiernach ist Geiger zu berichtigen, der (Melo Chofnajim p. 49.) sagt, es sei ihm von einem solchen Namen nichts bekannt.

(ib. ib. 3.). Dies ist die Zeit, wo sich der fromme Wanderer zum Morgengebete anschicken muß, um sich das himmlische Wohlwollen, die hohe, göttliche Gnade, als sichere Begleiter herabzuflehen.«

Abstrahiren wir nun in dieser seltsamen Beschreibung von jeder astrologischen oder mystischen Beziehung, wie nicht minder von jeder poetischen Ausschmückung, und suchen wir den innern Kern festzuhalten, so finden wir in diesen Worten des Sohars eine Stütze für die Ansicht Francks, daß der 42buchstabige Name die Sefirot enthalte. Bekanntlich theilt der Sohar die Sefirot in drei Gruppen ein, welche zusammen eine bekannte Figur, den sogenannten kabbalistischen Baum, bilden. Rechts figuriren auf einer senkrechten Linie, die expansiven Attribute: die Weisheit, die Gnade und die Macht. Links befinden sich, auf einer parallellaufenden Linie, jene, welche die Concentration bezeichnen: der Verstand, das Gericht und der Widerstand; in der Mitte die vermittelnden. Hiervon die öfters vorkommenden Bezeichnungen: »die Säule der Gnade« (סטרא ימינא עמודא דסר), »die Säule des Gerichts« (סטרא דשמאלא עמודא דדינא) und die »Säule der Mitte« (סטרא דאמצעיתא). Diese Bezeichnungen glaube ich hier unter dem Bilde der sechs Jod's, drei rechts und drei links, und der drei Waw's in der Mitte[1]) wiederzuerkennen. Dieselbe Idee wird dann unter dem sinnreichen Bilde der über dem Paradiese hangenden Säulen[2]) wieder-

[1]) Da die zehnte Sefira (מלכות) kein neues Attribut, sondern blos die Harmonie zwischen allen andern ausdrückt, so wird sie hier vom Sohar nicht besonders in Betracht gezogen. Um so mehr aber, wie wir bald sehen werden, bei den allegorischen Säulen.

[2]) Daß der Sohar nur eine rechte und eine mittlere Säule

holt. Die »Säule der Mitte« enthält nämlich als Centrum eine besondere, höchste Dreiheit (כתר, תפארת, מלכות), welche, alle übrigen Sefirot in sich zusammenfassend und vereinigend uns drei verschiedene Anschauungen von der Gottheit giebt: als höchste Manifestation der metaphysischen Attribute (עולם מושכל) gilt die Krone; der moralischen (עולם מורגש), die Schönheit; der natürlichen (עולם המוטבע) das Reich.[1]) Eben diese drei Anschauungen finde ich nun in den drei Farben der über der Mitte des Edens schwebenden Säule, ausgedrückt, noch deutlicher aber in den drei Versen der singenden Vögel[2]) explicirt. »Lobt, ihr Diener Gottes, lobt des Herrn Namen.« Mit diesen Worten wird, nach dem Sohar, auf die intelligibele Welt (עולם מושכל) angespielt, die, als höchste Manifestation, nur den vertrautesten Dienern Gottes zugänglich ist. Der zweite Vers: »Dem Namen des Herrn werde gedankt von nun an und in Ewigkeit,« zielt auf die mo-

---

anführt, die linke aber verschweigt, mag darin seinen Grund haben, weil für den Wanderer, der das himmlische Wohlwollen sich erflehen will, diese Linke, סטרא דשמאלא, welche die „Strenge" repräsentirt, sich nicht eignet.

[1]) Eine Auseinandersetzung dieser termes techniques würde hier zu weit führen, weshalb ich mich mit kurzgefaßten Andeutungen begnügen mußte, die übrigens für den, der sich selbst in den Werken der Kabbala umgesehen, hinreichen werden. Ich verweise jedoch jeden, der ein vollkommenes Verständniß des Begriffes der Sefirot wünscht, auf das fünfte Cap. der zweiten Abtheilung. In obiger Beschreibung des kabbalistischen Baumes bin ich theilweise der Franck'schen Ausdrucksweise gefolgt; vergl. übrigens meine Darstellung des kab. Systems a. a. O.

[2]) Da diese ganze kabbalistische Figur einen Baum darstellt, so läßt der Text, diesem Bilde getreu, die gefiederten Sänger eigentlich auf einem aus der Säule hervorragenden Aste stehen. Wir haben in unserer obigen Uebertragung dieser Stelle, der Kürze wegen, diese,

ralischen Eigenschaften (מדות [1]), die uns zum Danke gegen den Allgütigen auffordern; und endlich deutet der dritte Vers: »Vom Aufgange bis zum Untergange wird der Name Gottes gepriesen« auf das Reich, (שכינה מלכות) [2]), oder die »Gegenwart Gottes in der Schöpfung.« [3]) Auch die drei Abtheilungen des Priestersegens (ברכת כהנים), könnten nach einem ähnlichen Verfahren mit diesen Anschauungen in Rapport gesetzt werden; doch wollen wir diese hermeneutischen Kunstgriffe der Kabbalisten, die unserm Geschmacke für Bibelexegese wenig zusagen dürften, nicht weiter verfolgen. Es genügt uns, gezeigt zu haben, daß die in Rede stehende Ansicht des Verfassers dem Hauptwerke der Kabbala wahrscheinlich nicht fremd sei.

Seite 17. — Als Resultat seiner bisherigen Untersuchungen stellt nun Franck das Factum hin, daß jene geheimnißvolle Lehre der Merkaba schon von den Lehrern des Talmuds nicht nur gekannt, sondern auch mit der größten Hochachtung verehrt worden sei. In der That ein wichtiges Ergebniß, das auch auf die spätern Forschungen des Verfassers von großem Einflusse sein wird. Je wichtiger aber dieser Umstand, um so weniger kann es als überflüssig erscheinen, die Beweisstellen noch zu vermehren. Es sei mir daher vergönnt, folgende Stelle anzuführen, aus welcher das genannte Factum fast bis zur Evidenz hervorgeht. Im

---

wie noch mehre Ausschmückungen weggelassen. Siehe noch תקוני זוהר Supplement 46.

[1]) עולם מורגש.

[2]) עולם המוטבע.

[3]) Dies drückt bei mir nicht, wie bei Herrn Franck, den immanenten Grund des Weltalls aus, es bezeichnet blos die göttliche Vorsehung. Siehe weiter unten Abth. 2. Cap. 5.

Tractat Succa Fol. 28 a. wird in einer Borajtha, welche der Leistungen des R. Jochanan ben Saccaï rühmlichst erwähnt, auch angeführt, daß er sowohl Wichtiges als Geringes [1]) studirt habe. Dies wird dann vom Talmud selbst, wie folgt, gedeutet. »Unter Wichtigem ist die Wissenschaft der Merkaba, unter Geringem sind die Disputationen des Abaj und Raba [2]) zu verstehen. Nun ist's jedoch bekannt, mit welcher Verehrung von dergleichen Discussionen und gründlichen Erörterungen der Gebote oder Halachot sonst überall im Talmud gesprochen, ja, daß ihnen geradezu der Vorzug vor allen andern Wissenschaften zuerkannt wird. Ich will, um nur ein einziges Beispiel anzuführen, blos folgende Mischna [3]) citiren: »Rabbi Eliefer ben Chisma lehrt: Kinnin [4]) und Pitché Ridda [5]) sind wesentliche Halachot; Astronomie und Geometrie [6]) aber blos

[1]) דבר גדול ודבר קטן.

[2]) Zwei berühmte Amoraïm, blühten um 336. (צ״ו לאלף החמישי).

[3]) Abot Absch. 3. Mischna 16.

[4]) קינין, Abhandlung über die Taubenopfer einer Wöchnerin.

[5]) פתחי נדה, Lehren in Betreff der Frauen zur Zeit ihrer Absonderung.

[6]) Ich muß hier gelegentlich auf ein wahrscheinliches Mißverständniß des R. Lipman im Tosafot Jom-Tob zu dieser Mischna aufmerksam machen. Raschi und Barternora erklären גמטריאות mit חשבון האותיות, was R. Lipman für identisch mit נוטריקון hält, und sich daher nicht erklären kann, in welcher Beziehung diese Kunst oder Künstelei mit der Sternkunde stehe, mit der sie hier gemeinschaftlich auftritt. Er geräth daher auf die sonderbare Hypothese, daß hier das schon im Sefer Jezira vorkommende Verfahren der sogenannten praktischen Kabbala, צירופי שמות gemeint sein könne. Es ist aber viel wahrscheinlicher, daß hier mit חשבון האותיות die Algebra (Buchstabenrechnung) bezeichnet werden soll, welche Wissenschaft als wichtiger Theil der Mathematik allerdings neben der Astronomie einen Platz finden kann. Raschi erwähnt zwar auch des Notarikon's.

Peripherien zur Weisheit.“ Ueber dieses anscheinende Paradoxon bemerkt Kesef Mischné (Jessode ha=Tora Cap. 4. Halacha 13.) eben so richtig als scharfsinnig: Der Werth einer Wissenschaft liegt entweder in der Größe des Gegenstandes, über welchen sie handelt, oder in der Größe des Nutzens, der aus ihr entspringt. Das Erstere ist gewöhnlich bei reintheoretischen, das Andere bei praktischen Wissenschaften der Fall. Dieser praktische Nutzen kann wieder entweder blos materieller, oder auch geistiger, moralischer Natur sein (wie z. B. die Kenntniß unserer Pflichten). Auf strengwissenschaftlichem Standpunkte mag nun allerdings der erstern (d. i. der theoretischen) Science der Vorzug gebühren. Anders verhält es sich aber auf religiös moralischem Standpunkte, auf welchem natürlich auch unsere Mischna sich befindet. Der Sinn ihrer Worte ist daher, wie folgt: Die Abhandlung über die Taubenopfer (קינין), so geringfügig auch der Gegenstand, und die Lehren in Betreff der Absonderung (פתחי נדה), so undelicat auch das Süjet; sind dennoch in Betracht ihres praktisch religiösen Nutzens, indem sie nämlich die gesetzlichen Vorschriften erläutern, wesentliche Halechot: während (die mehr theoretischen Wissenschaften) Astronomie und Mathematik, obwohl sich mit

---

aber vermuthlich nur um die Pluralform גמטריאות durch die vielfachen Bedeutungen dieses Wortes zu rechtfertigen. So soll nach einer Glosse Jizchaki's zu Succa 28. גמטריא auch die Bildung eines kabbalistischen Alphabets durch Substitution oder Buchstabenvertauschung bedeuten. Vergl. auch Aruch, der גמטריאות für die Ziffer- oder Rechenkunst (Arithmetik) hält. Wir müssen hier jedoch im Voraus einem Einwurfe begegnen, der uns gemacht werden könnte, daß es nämlich noch sehr zweifelhaft sei, ob die Algebra (namentlich im engern Sinne als Buchstabenrechnung) zur Zeit der Mischna schon gekannt war. (Das älteste Werk über Algebra, ist das von Diophantus aus Alexandria, der im 4. Jahrhundert gelebt haben soll.) Aber

erhabeneren Dingen beschäftigend, nur Accessorien [1]) der Weisheit sind.«

Aus diesem einen Beispiele erhellt zur Genüge, in welchem Ansehen jene הויות דאביי ורבא, selbst im Verhältniß zu den anerkanntesten Disciplinen [2]) gestanden haben müssen; um so unerklärlicher wäre also ihre Bezeichnung mit דבר קטן, gäbe uns nicht die unbegrenzte Hochachtung, die ehrfurchtsvolle, tiefwurzelnde Verehrung der Merkaba, im Vergleich mit welcher auch diese, sonst so geschätzten Discussionen nur als gering erscheinen mußten, den nöthigen Aufschluß. — Eine andere, nicht so leicht zu lösende Frage aber ist's, ob wir in jener Merkaba die Principien der Kabbala zu suchen haben.

---

selbst im Verneinungsfalle konnte Raschi, da zu seiner Zeit die Algebra einen Theil der Mathematik bildete, diese letztere Wissenschaft überhaupt mit dem Namen חשבון האותיות bezeichnet haben.

[1]) Kesef Mischneh hat nämlich die Leseart פרפראות (περιφόρα) „Nebengerichte" „Nebenspeisen." Nach einer andern Leseart פְּרִפְּרִיּוֹת (περιφέρεια) mag diese Metapher vielleicht folgenden Sinn ausdrükken: Stern- und Meßkunde sind, indem sie — nur sinnliche Wahrnehmungen und Formen zum Vorwurfe ihrer Studien habend — den transcendentalen Begriffen blos als Hülfswissenschaften dienen können, nur Peripherien zur Weltweisheit; d. h. sie verhalten sich zur Metaphysik, wie die Peripherie zum Centrum.

[2]) Der Talmud selbst empfiehlt das Studium der Astronomie: (Sabbat 75.) מנין שחייב אדם לחשב בתקופות ומזלות שנאמר כי היא חכמתכם וגו׳. Mehre Talmudlehrer thaten sich in dieser Wissenschaft besonders hervor. So שמואל ירחינאי (Berachot 58 b.); ר׳ יהושע (Horajot 10.) ר׳ גמליאל (Rosch ha-Schana 25.). Daß auch Mathematik den Talmudisten nicht fremd war, beweisen die Tractate Erubin und Succa zur Genüge. Ja, sogar von dem Autor unserer aphoristischen Mischna selbst wird, obschon etwas hyperbolisch, gerühmt (Horajot 10.), er könne die Tropfen des Meeres berechnen רבי אליעזר בן חסמא יודע לשער כמה טפות בים. Er war also Mathematiker.

Nachdem Hr. Franck das hohe Alter jener Geheimlehre nachgewiesen, und in das Ende des ersten Jahrhunderts der gewöhnlichen Zeitrechnung gesetzt, fügt er (Seite 48.) Folgendes hinzu: Dies ist nun gerade die Zeit, in welcher die (allgemein für die Coriphäen der Kabbala geltenden) Tanaïm, R. Akiba, R. Simon ben Jochaï, R. Jose, R. Eliezer und R. Jehoschua lebten. Der jerusalemische Talmud [1]) berichtet uns, daß die beiden Letztern dem Onkelos seine aramäische Uebersetzung der fünf Bücher Mose vorsagten... Allerdings sind in dieser Uebersetzung nicht selten die Spuren des Mysticismus anzutreffen. Wir brauchen nicht weit zu suchen, um die Beweise für unsere Behauptung zu liefern; sie treten uns gleich auf den ersten Seiten der Genesis zahlreich entgegen.« Es folgen nun vier Verse [2]) aus dem Onkelos, um diese Aussage zu bestätigen. Es waltet aber hier durchaus eine Verwechselung ob. Denn diese, vom Verfasser angeführten Verse, finden sich sämmtlich nicht im Onkelos, sondern in dem jerusalemischen Targum zu den betreffenden Stellen. Diesem Targum ist aber von der modernen Kritik — wenigstens im Vergleich zu Onkelos — eine tiefe Jugend nachgewiesen worden. Zwar werden zwei dieser Stellen [3]), mit nur geringer Abweichung, auch im Jonathan ben Usiel

---

[1]) Auch im babylonischen Talmud (Megilla 3 a.) wird uns dasselbe Factum mitgetheilt, was dem Verfasser entgangen zu sein scheint. Dies ist um so bemerkenswerther, als der Jeruschalmi nicht Onkelos, sondern Ekilos anführt, welche Namen keineswegs identisch sind, da die Uebersetzung des Letztern, nach De Rossi (Meor Enajim Cap. 45.), eine griechische war.

[2]) Genes. 1. V. 27. — 3. V. 9. — 3. V. 22. — 18. V. 1. — Beim Verfasser ist die erste und dritte Stelle falsch, die vierte gar nicht angegeben.

[3]) Die zweite und dritte.

angetroffen. Aber auch letzteres Targum ist — nach eben derselben Kritik — wie es uns als Erklärung des Pentateuchs vorliegt, als nicht von dem echten Jonathan (dem Paraphrasten der Propheten) herrührend, einer viel jüngern Zeit angehörig; und hat sogar die Conjectur eines der vortrefflichsten Kritiker unserer Zeit,[1]) daß dieser Pseudojonathan und das jerusalemische Targum nur Varianten einer und derselben Paraphrase sein dürften, die größte Wahrscheinlichkeit für sich.

Diese Notiz war bereits niedergeschrieben, als ich in dem Anhange des gelehrten Uebersetzers am Ende des Werkes einen »berichtigenden Zusatz« bemerkte, in welchem ebenfalls auf diesen Irrthum des Verfassers aufmerksam gemacht wird. »Alle Stellen,« drückt sich Herr Jellinek aus, »welche der Verfasser an den bezeichneten Seiten anführt, finden sich nicht bei Onkelos, sondern in den Fragmenten des jerusalemischen Targum. Und das Alter dieser Fragmente ist sehr zweifelhaft.« Diese Zweifel sind jedoch von dem eben erwähnten Kritiker bereits gehoben worden. Mit großem Scharfsinne hat nämlich Zunz[2]) diesen Targumim die zweite Hälfte des siebenten Jahrhunderts zugewiesen; eine Hypothese, welche er durch gründliche Belege fast zur Evidenz erhoben.

Seite 51. — Herr Franck macht nun, als letzten Beweis für die frühe Existenz der Kabbala, noch folgende Argumentation: Die Kabbalisten bedienten sich bekanntermaßen mancherlei Mittel, um ihre eigenen Gedanken auf irgend eine Weise in die Worte der Offenbarung hineinzudeuten. Eines dieser Mittel, das in der Bildung eines neuen Alpha=

[1]) Zunz, G. V. der Juden Seite 70.
[2]) Ibid. Seite 75—77.

bets durch Vertauschung der Buchstaben, bestand, wurde schon in der sehr alten Uebersetzung des Jonathan ben Usiël angewandt, indem dieser nämlich eines kabbalistischen Alphabets, את בש genannt, sich bedient, um mehre schwierige Worte im Jeremias [1]) zu interpretiren. Nun können zwar solche Mittel den verschiedensten Ideen dienen; allein man erfindet doch nicht eine künstliche Sprache, zu der man den Schlüssel absichtlich verbirgt, wenn man nicht seine Gedanken, wenigstens dem großen Haufen, unzugänglich machen will. Dazu kommt noch, daß dem Talmud, der oft ähnliche Methoden gebraucht, die so eben bezeichnete fremd ist. Es muß daher zur Zeit des genannten Paraphrasten eine mystische Lehre bereits vorhanden gewesen sein.« Ich habe diesem Argumente nur entgegenzusetzen, daß die Behauptung, jene vom Verfasser bezeichneten Mittel seien dem Talmud fremd gewesen, unrichtig sei. Nicht nur werden, nach den wichtigsten Commentatoren, mehre Halachot durch solche Mittel deducirt, [2]) sondern der Talmud selbst führt (Sabbat 104.) die mehrsten dieser Alphabete [3]) und zwar wie es scheint, als längst bekannt, an. Es muß daher diese Methode im Alterthume ziemlich verbreitet gewesen und zu den verschiedensten Zwecken gebraucht worden sein. Daß der Schlüssel zu diesen Kunstsprachen verborgen gehalten war, ist eine unbegründete Voraussetzung. Der Hauptzweck ihrer Erfindung war vermuthlich der, bei den Accommodationen

---

[1]) Jerem. 51, 1. לב קמי durch כשדים. Ferner ibid. 51, 41. ששך durch בבל.

[2]) Siehe z. B. Raschi und Ran zu den Worten אך הח"ק (Pesachim 5 a.); vergl. auch Succa 52 b. שכן באטב"ח של ר' חייא קורין לסהדה סהדה מגן.

[3]) א"ת ב"ש. א"ל ב"ם und אח"ס בט"ע.

(אסמכתות) eigener Geistesresultate — diese mochten übrigens halachischer oder agadischer Natur sein — an die Verse der heiligen Schrift, größern Spielraum zu gewinnen.

Ich behaupte also mit dem Verfasser: Es existirte zur Zeit der Tanaïm eine von Allen hochverehrte Geheimlehre (Merkaba); gegen denselben: Sie stand in directer Beziehung zur Vision Ezechiëls. Sie ward nicht geradezu als dem positiven Glauben gefährlich angesehen. Es ist noch unentschieden, ob unsere Kabbala unmittelbar an jene Geheimlehre anzuknüpfen sei.

Zweites Capitel.

Seite 53—56. — Der Verfasser kommt nun zu den Originalwerken der Kabbala, dem Sefer Jezira und Sohar, deren Echtheit er in den folgenden zwei Capiteln darzuthun versucht. Um die Echtheit des »Buches der Schöpfung« (ספר יצירה) zu beweisen, citirt Verfasser eine Stelle aus Sanhedrin 67., welche berichtet, daß bereits R. Chanina und R. Oschaja sich mit dem Buche der Schöpfung beschäftigten. »Chanina und Oschaja,« sagt Hr. Franck bei dieser Gelegenheit, [1]) »waren Zeitgenossen von Jehuda dem Heiligen; der Letztere war dessen Sohn.« R. Oschaja war aber nicht der Sohn des רבינו הקדוש, sondern dessen Schüler; er hieß ר' אושעיא בר חמא. Siehe Zemach David, Bl. 24.

Seite 57. Z. 12. v. u. — Der erste Satz des Sefer Jezira wird folgendermaßen übersetzt: »Mit den zweiunddreißig wundervollen Bahnen der Weisheit ff.« Im

[1]) Seite 56. Z. 18. v. o.

Originale heißt es jedoch נתיבות פליאות חכמה, was nach der wörtlichen Auffassung übersetzt werden muß: Bahnen wundervoller, oder besser, verborgener Weisheit (Vergl. Ps. 391. b. פליאה דעת ממני).

Seite 61. — Der Verfasser fährt folgendermaßen fort, um die Echtheit des Sefer Jezira zu erweisen: »Das Buch endigt mit folgenden Worten: Und nachdem Abraham, unser Vater, Alles erwogen, geprüft, ergründet und erfaßt hatte, offenbarte sich ihm Gott und nannte ihn seinen Freund, und ging mit ihm und dessen Nachkommen ein ewiges Bündniß ein.« »Diese Stelle,« sagt Herr Franck, »kann dem Verfasser des Koràn nicht unbekannt gewesen sein, der von Abraham sagt,[1]) daß ihn Gott als Freund annahm, und die Muhammedaner nennen ihn auch nicht anders, als »den Freund Gottes« (Khalil-Allah), oder blos »den Freund (El-Khalil).« Aber abgesehen davon, daß der Verfasser des Koran folgende Stelle im Sifri[2]) gesehen haben kann: אברהם נקרא ידיד שנאמר מה לידידי בביתי »Abraham wird (von Gott) Freund genannt, denn so heißt es (Jerem. 11.): Was macht mein Freund in meinem Hause?« (Vergl. Jalkut Schimeoni Th. 1. 311. Sp. 3.); so lesen wir ja schon (Gen. 18. 19.) in Bezug auf Abraham die Worte: כי ידעתיו »Ich liebe ihn« oder »Ich habe Vertrauen zu ihm.«[3]) Noch deutlicher drückt sich Jesaias

[1]) Koràn Sure 4.

[2]) Der Redacteur des Sifri (Rab), blühte nach Juchasin התקמ״ט לאלף הרביעי (189.), nach Zemach David התקע״ט (219.), nach Zunz (243.): der Verfasser des Koran, Muhammed, um 625. (שפ״ה לאלף החמישי).

[3]) Das Verbum ידע wird hier von den wichtigsten Commentatoren für ein Analogon des Nomen מודע (Ruth 2.) gehalten, welches „Freund“ „Bekannter“ bedeutet.

(41. 8.) aus: זרע אברהם אוהבי »Nachkommen meines Freundes Abraham.« Die gedachten Worte des Koran's beweisen also nichts für das Sefer Jezira.

Seite 63—64. — Nachdem Herr Franck seine Untersuchung über das hohe Alter des Sefer Jezira beendigt, geht er zu der interessanten Frage über, wer wohl der Verfasser desselben gewesen sein mag. Ich muß hier wieder Franck's eigene Worte, mit nur geringen Abweichungen, hersetzen, um unmittelbar an dieselben meine Bemerkungen und Einwürfe knüpfen zu können: »Die Ansicht, daß R. Akiba der Verfasser dieses Werkes sei, halten wir für unbegründet. Obwohl der Talmud, so oft er Akiba's erwähnt, ihn fast als ein höheres Wesen darstellt; so wird er doch an keiner Stelle als eine der Hauptpersonen in der Wissenschaft der »Merkaba« oder der »Schöpfung« geschildert. Im Gegentheil, es wird ihm ausdrücklich der Vorwurf gemacht, daß seine Vorstellung von Gott nicht sehr erhaben sei. »Wie lange noch, Akiba, sagt R. Jose ha-Galili zu ihm, wie lange noch wirst du die göttliche Majestät profaniren? (Chagiga 14. a.) Auch würde sich die Angabe, daß er 80,000 [1]) Schüler gehabt habe, mit dem Verbote der Mischna, selbst die minder wichtigen Geheimnisse der Kabbala mehr als einer Person mitzutheilen, nicht vertragen. Wir wissen ferner, daß schon Jehoschua ben Chananja das Buch Jezira, dessen Verfasser Akiba sein soll, nicht unbekannt war. [2]) Nun stehen aber diese beiden Männer in gar keinem Verhältnisse zu einander. Auch kann man für Akiba keine Priorität behaupten. Bei dieser Hypothese

---

[1]) Muß wohl heißen: 24,000; siehe Nedarim 50 a. Jebamot 62 b. und Bereschit rabba Paraschа 61.

[2]) Vide Jeruschalmi Sanhedrin, Cap. 7. ad finem.

ist nicht einmal die Annahme zulässig, daß sie aus derselben Quelle geschöpft haben, indem Beide zwei verschiedene Lehrer hörten: Der Eine war ein Schüler Gamaliëls, der Andere Jochanan ben Saccaïs.«

Meines Erachtens ermangeln sämmtliche, vom Verfasser citirten Stellen der Beweiskraft. Einige scheinen sogar das Gegentheil von dem, was sie beweisen sollen, darzuthun.

Zuvörderst muß es uns sehr auffallen, wie der gelehrte Verfasser behaupten könne, daß R. Akiba an keiner Stelle als eine der Hauptpersonen in der Wissenschaft der Merkaba geschildert werde. Erinnern wir uns der bereits oben allegirten und auch vom Verfasser (Seite 41.) erwähnten Stelle in Chagiga Abschn. 2., [1]) in welcher, nachdem die mannigfachen Gefahren einer zu tiefen Spekulation in göttlichen Dingen, namentlich in der Geheimlehre, durch die factischen Exempel dreier der berühmtesten Weisen jener Zeit erhärtet worden, es von unserm Rabbi heißt: ר"ע נכנס בשלום ויצא בשלום »Rabbi Akiba allein ging friedlich hinein und in Frieden hinaus.« »Denn,« fügt der Text hinzu, »der Heiligste hatte gesagt: Man verschone diesen Greis, er ist würdig, mir zum Ruhme zu dienen.« — Erhellt aus dieser Erzählung nicht genugsam, daß R. Akiba, als Greis wenigstens, alle seine Zeitgenossen in der »Merkaba« überragte? Folgendes lesen wir aber noch im Sohar (Midrasch haneelam zu וירא Bl. 98. und 99.): Am Todestage R. Eliesers des Großen, besuchten ihn R. Akiba und die übrigen Gelehrten. Er hielt ihnen vor, daß sie sich so lange Zeit entfernt gehalten. [2]) Weinend antwortete Akiba:

---

[1]) ארבעה נכנסו לפרדס, vide Cap. 1.

[2]) Rabbi Eliefer ben Hyrcanos ward wegen der berühmten halachischen Streitfrage (תנור של עכנאי) in den Bann gethan,

Rabbi, so unterweise mich doch jetzt in der Tora! Da fing R. Elieser seinen Vortrag an in מעשה מרכבה; alsobald umringte ein Feuer diese Beiden, wodurch die übrigen Rabbinen überzeugt wurden, daß sie der Theilnahme nicht würdig seien, und sich sofort entfernten. Da lehrte er ihn, sagt der Text, tiefe, unergründliche Geheimnisse.« Aus dieser Stelle geht unzweideutig hervor, daß R. Akiba von seinem großen Lehrer, wenn auch spät, in die Mysterien der Merkaba eingeweiht worden sei. Gehen wir jetzt die Gegenbeweise des Verfassers durch. »Es wird,« sagt Herr Franck, »R. Akiba sogar der Vorwurf gemacht, daß er die göttliche Majestät profanire.« Aus eben diesem Vorwurfe glaube ich aber die kabbalistische Richtung unseres Rabbi entnehmen zu dürfen. Setzen wir zuerst die fragliche Stelle vollständig her: »Als Erklärung der Worte Daniëls: Ich sah, wie man Stühle hinsetzte, und der Alte sich niederließ (Dan. 7. 9.), lehrte R. Akiba, der eine Stuhl sei für Gott, der andere für David. Wie lange noch, Akiba, sagte R. Jose ha-Galili zu ihm, wirst Du die göttliche Majestät profaniren? (עד מתי אתה עושה שכינה חול). Diese Stühle haben eine andere Bedeutung. Einer ist zum Recht, der andere zur Milde bestimmt אחד לדין ואחד לצדקה (Chagiga 14.). Nun ist es bekannt, welche Vorliebe die Kabbala hat, die vermittelte Gegenwart Gottes in der Schöpfung oder dessen Offenbartwerden durch die Sefirot in einer Menschengestalt zu personificiren, welche אדם קדמון, der himmlische, oder urbildliche Mensch heißt, und welche Gestalt dieselbe sein soll, die Ezechiël

weshalb seine Collegen und Schüler sich von ihm entfernen mußten. Siehe Baba mezia Fol. 59 b.

auf dem geheimnißvollen Wagen hat sitzen sehen.[1]) Auf diese sollen auch die Worte Daniëls sich beziehen: »Ich sah eine Menschengestalt im Himmelsgewölke erscheinen, sich dem Alten der Tage nähern und vor ihm stehen bleiben. Ihr ward Herrschaft, Würde und Regierung verliehen. Ihre Gewalt ist eine ewige, ihr Reich ein ununterbrochenes. (Daniel 7. 13.).« Ist es nun nicht möglich, daß R. Akiba auch hier an diese Personification gedacht haben könne, die er mysteriös unter David, dem Repräsentanten der höchsten Herrschergewalt und eines unvergänglichen Reiches, darstellt. אחד לו ואחד לדוד. Es ist demnach leicht erklärlich, daß R. Jose ha-Galili, dem die kabbalistischen Ideen vielleicht fremd waren, diese Anschauung als eine Profanation der göttlichen Majestät betrachtete, und dafür lieber eine einfach bildliche Erklärung wählte. Der aus diesem Dialoge resultirende Beweis unseres Verfassers, scheint mir daher, weit entfernt, die Unbekanntschaft Akiba's mit der Kabbala darzuthun, vielmehr für das Gegentheil zu sprechen. Und es ist daher nicht einzusehen, warum R. Akiba die Autorschaft des Sefer Jezira abgesprochen werden müsse.

Wir müssen hier jedoch noch einem Einwurfe begegnen, der uns gemacht werden könnte. Unmittelbar nach dem Dialoge nämlich, in welchem unser Rabbi einen so harten Vorwurf von R. Jose hören mußte, folgt ein anderer, worin ihm auch von R. Elieser ben Asarja tadelnd begegnet wird. »R. Akiba,« erzählt der Talmud, »hatte seine Erklärung des Daniëlschen Verses mit der des R. Jose vertauscht, aber auch diese ward von R. Elieser verworfen.

[1]) Vielleicht war es auch dieser Begriff, der Acher zu dem bekannten Irrglauben verleitete. שמא ח״ו שתי רשויות הן.

»Akiba,« sagte dieser zu ihm, »was hast Du mit der Agada gemein? verwahre deine Ansichten auf Negaïm und Ahalot [1]) עקיבא מה לך אצל אגדה כלך מדברותיך אצל נגעים ואהלות (Chagiga ibid.).« Nicht nur zeugt die Leichtigkeit, mit welcher R. Akiba seine Erklärung fahren läßt und eine andere annimmt, von seiner nur schwachen Anhänglichkeit an das kabbalistische System, sondern auch R. Elieser würde wohl eine solche Aeußerung nicht gewagt haben, wenn R. Akiba bereits als Autor des Sefer Jezira seine Meisterschaft in der Kabbala, die doch jedenfalls der Hagada näher steht als der Halacha, bewährt hätte.

Doch vermag dieser Einwurf, selbst wenn wir ihm mehr Wichtigkeit beilegen, als er vielleicht verdient, höchstens nur die Thatsache darzuthun, daß R. Akiba zur Zeit jenes Dialoges noch nicht das fragliche Werk verfaßt haben kann. Und in der That ist es mir aus mehr als einem Grunde einleuchtend, daß seine eigentliche Initiation in die Mysterien der Merkaba erst von seinem spätesten Lebensalter datire; ein Umstand, der auch in der jüngern Geschichte des Mysticismus nicht ohne Beispiele ist, und mit den sonstigen Nachrichten aus dem Leben dieses Rabbi wohl harmonirt. [2]) Hiermit verträgt sich auch obige Erzählung aus dem Sohar, aus welcher hervorzugehen scheint, daß R. Akiba erst am Todestage seines großen Lehrers in die Geheimnisse der Kabbala eingeweiht worden sei. Die talmudische Erzählung: ר״ע נכנס בשלום ויצא בשלום fällt gleichfalls in diese Lebensperiode, wie aus den Worten: »Man verschone diesen

[1]) Schwierige, halachische Tractate.

[2]) Auch seine biblischen und halachischen Studien begann er, nachdem er zuvor in gänzlicher Unwissenheit gelebt, erst in einem vorgerückten Alter. Siehe Pesachim 49 b., Ketubot 62 b.

Greis ff.“ genugsam erhellt. Dahingegen können wir mit vieler Wahrscheinlichkeit annehmen, daß R. Akiba eben in diesem Greisenalter das Buch Jezira, theils nach vorhandenen Traditionen, theils nach eigener, tiefer Auffassung des Weltsystems verfaßte. — Der Einwurf des Verfassers von der Masse seiner Schüler, die sich mit der Scheu vor Oeffentlichkeit der kabbalistischen Lehre nicht verträgt, verliert seine Bedeutung, wenn wir dieses Factum in einen frühern Lebensabschnitt, wo seine Lehrweise noch eine mehr praktische als spekulative Richtung hatte, setzen.

Es bleibt uns nur noch einem Beweise des Verfassers zu begegnen, dem nämlich, daß bereits R. Jehoschua ben Chananja, ein Zeitgenosse Akiba's, das Buch Jezira gekannt, daß aber für Akiba keine Priorität zu behaupten sei. Auch dieser Beweis hat, wie wir bald sehen werden, nur Scheinkraft. Allerdings kann für R. Akiba keine Priorität behauptet werden, und zwar schon aus dem Grunde, weil R. Jehoschua ein College des R. Elieser, des Lehrers R. Akiba's, war, welche beide Erstere den Unterricht des Rabban Jochanan ben Sakkai genossen.[1]) Aber eben dieser R. Jochanan b. S. war, nach der Aussage des Talmud's,[2]) berühmt in der Wissenschaft der Merkaba, und die beiden Tanaïm haben also auch in dieser Beziehung aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft. Nehmen wir nun an, daß ר״ע das ספר יצירה großentheils nach Traditionen, die er von seinem Lehrer ר״א[3]) empfangen, verfaßte, so ist

[1]) Vergl. Abot Abschn. 2. Mischna 8. und Zemach David Th. 1. S. 21.

[2]) Chagiga 14 b., Succa 28 a.

[3]) Vergessen wir nicht, daß diesem ר״א, der auch ר״א הגדול heißt, das kabbalistische Werk פרקי דרבי אליעזר zugeschrieben wird.

es wenig auffallend, daß auch ר״י bereits ein Schöpfungsbuch kannte, zu dem vermuthlich schon von ר׳ יוחנן בן זכאי der Plan gefaßt worden, obwohl es erst durch R. Akiba zur Ausführung kam. Unrichtig ist es jedenfalls, wenn Verfasser behauptet, daß zwischen ר״י und ר״ע gar kein Verhältniß stattfand. Nicht nur daß Ersterer, wie schon gesagt, ein College des Lehrers des Letztern war, so heißt es (Chagiga 14 b. Z. 11. v. u.) ja ausdrücklich: »R. Jehoschua hielt einen Vortrag in der Merkaba vor R. Jochanan ben Sakkaï, R. Akiba hielt eben einen solchen vor R. Jehoschua.« Eben so unrichtig ist die Behauptung, daß einer von ihnen ein Schüler Gammaliëls war. Weder ר״ע noch ר״י war ein Schüler dieses Nassi. R. Akiba wurde zwar Oberhaupt der Schule nach R. Gammaliël, aber nie wird er als dessen Schüler, sondern als der des ר״א genannt, welcher wiederum zwar ein Schwager des R. Gammaliël, [1]) aber keineswegs dessen Schüler, sondern der des R. Jochanan ben Sakkaï war. Ja, ר״ע selbst wird zuweilen, in Rücksicht auf diese Quelle, ein Schüler des ריב״ז genannt. So äußert sich eben unser R. Jehoschua in Bezug auf R. Akiba folgendermaßen: מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי והלא עקיבא תלמידך וכו׳ (Sota Abschn. 5. Mischna 2. [2]). Was R. Jehoschua betrifft,

---

Vergl. meine in Abth. 2. Cap. 5. aufgestellte Ansicht, nach welcher ר״א der älteste Lehrer des kabbalistischen Emanationssystems (סוד האצילות) war.

[1]) Vide Baba mezia fol. 59 b.

[2]) Bemerkenswerth ist es, daß während Mischna 5. (a. a. O.) R. Jehoschua ben Hyrcanus in Beziehung auf Rabban Jochanan ben Saccaï nur תלמיד תלמידך genannt wird, unserm Akiba hier geradezu das Epitheton תלמידך gegeben wird. Siehe hierüber Maimonides in seinem Commentare zur 5. Mischna, und Tosafot Jom=

so ist es vollends unzweifelhaft, daß er ein Schüler des Rabban Jochanan ben Sakkaï war.

Alles Obige zusammengenommen, glaube ich, daß der Annahme, R. Akiba sei Verfasser des Sefer Jezira, nichts Erhebliches im Wege steht.

Drittes Capitel.

In diesem Kapitel stellt Verfasser eine Untersuchung über die Echtheit des Sohar an. Es heißt unter Andern (Seite 81.): »Hieronymus spricht in mehren seiner Schriften von gewissen hebräischen Traditionen über die Genesis, die das Paradies, oder wie man es hebräisch nennt, den Eden (גַּן עֵדֶן) für älter als die Welt halten. Zuvörderst müssen wir die Bemerkung machen, daß es unter ähnlichem Titel unter den Juden keine andern Traditionen gegeben hat, als die, welche in der geheimnißvollen Wissenschaft, die vom Talmud »die Schöpfungsgeschichte« genannt wird, enthalten waren. Was den Glauben jener Traditionen anlangt, so stimmt er vollkommen mit dem Sohar überein, in welchem die höchste Weisheit, das göttliche Wort, das die Schöpfung begonnen und vollendet hat, als das wahrhafte Eden bezeichnet wird.«

Enthalten denn aber die in Bereschit rabba und im Talmud zerstreuten Abhandlungen in Betreff der Schöpfungsgeschichte nicht auch »Traditionen über die Genesis?« Meines Dafürhaltens hat Hieronymus auf nichts

---

Tob zu Mischna 2. — Vergl. auch Raschi zu Mischna 2., der ר״ בֶּן הורקנוס für einen Schüler Akiba's hält, welche Meinung Maimonides nicht zu theilen scheint.

Anderes als auf die bekannten, Bereschit rabba Paraschа 15. [1]) und Pesachim 54 a., Nedarim 39 b. [2]) vorkommenden Hagadol angespielt. Nach der gewöhnlichen Annahme [3]) ist Bereschit rabba um 300 (ס' לאלף החמישי) verfaßt worden, während Hieronymus um 382 blühte und erst 420 starb, und die Sammlung wohl geschen haben kann. Aber selbst wenn wir mit Hrn. Dr. Zunz [4]) die Abfassung dieses Midrasch in das sechste Säculum verlegen, so kann doch die in den beiden erwähnten Talmudstellen angeführte Borajta [5]) nicht unter das dritte Säculum gesetzt werden, und folglich kann es diese Hagada sein, welche von Hieronymus gemeint wird.

Unmittelbar nach Obigem fährt Verfasser also fort: »Diese Meinung erscheint in einer andern Form in einem kabbalistischen Werke, dem man ein höheres Alter als das des Sohar vindiciren wollte: [6]) »»Als Gott den Gedanken faßte, das Weltall zu schaffen, brachte er ein so glänzendes Licht hervor, daß Niemand es ertragen haben würde. Als er dies sah, nahm er den siebenten Theil dieses Lichtes, setzte es an die Stelle, wo jetzt die Welt ist, und bewahrte das übrige Licht für die Gerechten auf, die es im zukünftigen Leben genießen sollen. Was wir daher in die Zukunft setzen, war schon vor den sechs Schöpfungstagen.«« — Auch diese Idee

---

1) ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם, קודם לברייתו של עולם Vergl. auch Jalkut z. Stelle.

2) שבעה דברים נבראו קודם לעולם ואלו הן גן עדן וכו'.

3) Siehe R. David Gans in Zemach David. Th. I. Seite 24. — Nach Andern sogar schon התקע"ט לאלף הרביעי (219.)

4) Gottesdienstliche Vorträge der Juden, Seite 176

5) Die Hagada wird an beiden Orten mit der Formel תניא eingeführt.

6) Siehe Sefer ha-Bahir, Sohar Th. I. Ende.

scheint aber, ursprünglich dem Bereschit rabba entlehnt, erst in der Folge eine kabbalistische Färbung erhalten zu haben. Wir lesen nämlich in unserm Midrasch zu dem Verse ויבדל אלהים בין האור Folgendes: »Gott sah, daß die Welt bei einem so glänzenden Lichte, das selbst den Sonnenkörper verdunkelte, nicht bestehen könne, so verwahrte er es für die Frommen im zukünftigen Leben. Darum sagt auch Jesajas:[1]) Das Sonnenlicht wird einst siebenfach verstärkt werden, und wie das Licht der Schöpfungstage sein.« (Bereschit rabba Parascha 3.)

Seite 86. wird auf die Verschiedenheiten aufmerksam gemacht, welche zwischen dem arabischen Mysticismus und den im Sohar gelehrten Prinzipien obwalten. Es heißt unter Anderm: »Die arabischen Mystiker kennen auch eine Gemein-Seele, aus der alle einzelnen Seelen, welche die Welt beleben, hervorgegangen. In diesem Gedanken wollte man das Muster des Adam Kadmon, des himmlischen Menschen der Kabbalisten finden. Allein was die Kabbalisten mit diesem Namen bezeichnen, ist blos das Prinzip der Intelligenz und alles geistigen Lebens, ist die Gesammtheit der Sefirot, oder der ganzen Welt der Emanation.« — In der That ist die Identification des Adam Kadmon mit der Gemein-Seele eine grundlose Hypothese. Doch verdient es bemerkt zu werden, daß die spätern Kabbalisten, namentlich die Discipel der Luria-Vitalschen Schule allerdings eine solche Gemein-Seele anerkennen. Sie nennen nämlich die Seele des ersten Menschen (אדם הראשון) eine Ur- oder Mutterseele, zu welcher alle nachfolgenden Filialseelen sich wie Funken (נצוצים) zur Flamme verhalten.[2]) Dies thut

[1]) Jesaj. 30. 26.

[2]) Vergl. כתבי האר"י zum Gebete אלהי נשמה. Vergl. auch „Franck's Kabbala" Seite 185. Zeile 6. v. u.

jedoch den Nachweisungen des Verfassers in so fern keinen Abbruch, als diese sich hauptsächlich auf die ältesten, ursprünglichen Lehren der Kabbala beziehen.

Seite 93—94. wird die fragmentarische Entstehung des Sohar durch Folgendes nachgewiesen: »Einen deutlichen Beweis für unsere Meinung wird man in folgender Stelle aus dem Sohar selbst finden: »»Dieses hatte der Prophet Daniël im Sinne, als er sagte: Und die Verständigen werden leuchten wie der Glanz des Himmels. Es sind diejenigen, die sich mit diesem Buche beschäftigen, welches »das Buch des Glanzes« (ספר הזוהר) genannt wird.«« Diese Worte machen einen Theil des Sohar aus, und dennoch leuchtet es ein, daß zur Zeit, als sie geschrieben worden, der Sohar bereits existirte.« — Diese Stelle findet sich aber nicht im Sohar selbst, sondern in einem Anhange desselben, dem Raja mehemna (treuen Hirten), und beweist also nichts gegen das Werk selbst.

Seite 95. wird eine Stelle aus dem dritten Theile des Sohar Bl. 157. folgendermaßen übersetzt: »Während sie so sprachen, näherte sich ihnen ein Mann, der Wasser von ihnen forderte. Sie gaben ihm Wein u. s. w.« Im Originale heißt es jedoch: זפירא מלי מיין welches buchstäblich »einen Schlauch voll Wasser« bedeutet.[1]) Verfasser scheint מיין statt מיין gelesen zu haben.

Seite 99. wird eine Stelle aus der Idra-rabba[2]) angeführt und, wie folgt, übersetzt: »In der Hirnschale sind drei Höhlungen, in denen das Gehirn liegt. Es ist ferner von einer dünnen und von einer harten Haut umgeben

---

[1]) זפירא (arab. ספירא) bedeutet einen Wasserschlauch.

[2]) Sohar, Th. 3. Bl. 136.

(קרומא דקיק חפיא עליהו וקרומא קשישא).« Die Mantuaner Soharausgabe, aus welcher Franck citirt, muß hier wieder eine Variante haben, denn in den mir vorliegenden Ausgaben (und ebenso in der Kabbala denudata) heißt es: אבל לא קרומא קשישא »Nicht aber von einer harten Haut.« Nach dieser Leseart beabsichtigt wohl der Sohar hierin eine Verschiedenheit vom menschlichen Hirnschädel darzustellen. Die harte Haut nimmt der Mysticismus vielleicht für ein Zeichen der Strenge und läßt sie eben darum in diesem geheimnißvollen Haupte fehlen. Allerdings gebührt jedoch nach andern Voraussetzungen, wenn nämlich diese mystische Distinction nicht gelten und die allegorische Beschreibung des »weißen Hauptes« der Anatomie adäquat sein soll, der Leseart des Verfassers der Vorzug.

Wir wollen jetzt, bei Beendigung dieser ersten Abtheilung, die Resultate unserer Untersuchungen im Zusammenhange beleuchten.

Es ist eine unumstößliche Thatsache, daß zur Zeit der Mischna eine Geheimlehre unter dem Namen מעשה מרכבה existirte. Ob aber die Principien jener Lehre mit der modernen Kabbala wirklich in so nahem Zusammenhange stehen, als die Anhänger der Letztern gewöhnlich behaupten, ob also der Faden jener Tradition, trotzdem daß er selbst vielen Amoraïm des Talmuds verloren gegangen zu sein scheint, (was wir aus den ungewissen Berichten und Angaben derselben in Beziehung auf die Merkaba schließen können) sich dennoch unter einer kleinen Schaar von Auserwählten im Geheimen fortgesponnen hat, das muß noch immer dahinge-

stellt bleiben.[1]) Noch liegen nicht alle Beweismittel offen vor uns, nach welchen die Kritik hierüber ihr unwiderlegliches Urtheil fällen könnte. — Mit dieser Frage steht eine andere in Verbindung, über die Entstehung und Abfassung des **Buches der Schöpfung** und des **Sohars**. Welcher Zeit verdanken diese Werke ihr Entstehen? Wer waren die Autoren? Das sind die natürlichsten Fragen, die sich jedem Forscher aufwerfen. Die Beantwortung dieser Fragen hat bereits so viele Federn beschäftigt, daß in neuester Zeit sehr oft nur Abschreibungen und Wiederholungen (wenn auch unter einer andern Form) des bereits Gesagten zu Tage gefördert wurden. Doch sind bisher meistens nur Vermuthungen, die sich durchaus noch keine allgemeine Anerkennung errungen, zu Stande gekommen. Es unterscheiden sich übrigens die beiden erwähnten Werke (Sefer Jezira und Sohar) in so weit von einander, daß die mehrsten neuern Geschichtsforscher dem erstern ein ziemlich hohes Alter zuerkennen, während dem letztern (in der neuern Zeit) ebenso allgemein eine tiefe Jugend zugewiesen wird. Unser Verfasser hat hierin einen andern Weg eingeschlagen, er bringt beide Werke in nähern Zusammenhang, indem er in dem letztern gleichsam eine Fortsetzung und Entwickelung der Resultate des erstern zu erkennen glaubt.[2]) Doch ist diese Zusammen-

---

[1]) Beachtenswerth ist in dieser Beziehung **Landauers** Bemerkung (L. B. des Orients 1845. Nr. 13.), daß auf קבלה עיונית (theoretische Kabbala) bereits von ר"ש בן גבירול in seinem תיקון מדות הנפש (1045), auf קבלה מעשית (practische Kabbala) aber schon von R. Haï Gaon (im 13. Säculum) angespielt wird. Vergl. hiermit weiter unten über **Saadia**.

[2]) Aehnliches lehrt auch **Molitor**. Siehe dess. **Philosophie d. Gesch. oder über die Tradition** S. 64. f. — Vergl. Dr. von **Meyer's** Einleitung zum Sefer Jezira. — Vergl. aber auch die

stellung eine lose und erzwungene.[1]) Sprechen wir nun von jedem dieser Werke besonders. Was das Alter und die Abfassung des Sefer Jezira betrifft, so haben sich hauptsächlich zwei Ansichten geltend gemacht.[2]) Nach der erstern und gewöhnlichsten, stammt dieses Werk aus der Epoche der ältern Mischna-Lehrer, und hat Rabbi Akiba ben Joseph zum Verfasser. Franck ist dieser Ansicht insofern beigetreten, daß er unserm Buche ebenfalls die Periode der ersten Tanaïm, d. h. den Zeitabschnitt, der ein Jahrhundert vor und ein halbes Jahrhundert nach der gew. Zeitrechnung umfaßt, zugewiesen;[3]) die Annahme aber, daß Rabbi Akiba der Verfasser sei, verwirft er aus Gründen, die ich bereits oben in ihre Gehaltlosigkeit zurückgewiesen habe.[4]) Abgesehen nämlich von der Entstehungszeit dieses Werkes überhaupt, glaube ich wenigstens, daß gegen die Autorschaft R. Akiba's an und für sich nichts Erhebliches einzuwenden sei.[5])

Behauptung des ארי נוהם Cap. 16. (S. 46.) daß das Sefer Jezira nichts Kabbalistisches enthält, und Cosri 4, 24.

[1]) Dieses Urtheil gilt jedoch nur, insofern der Verfasser den Emanatismus oder die Einheit der Substanz im Sefer Jezira finden will, während es anderseits nicht zu läugnen ist, daß der Sohar sich vieler Beziehungen und Redewendungen des Sefer Jezira bemächtigt und in sein System verflochten hat. Uebrigens soll weiter unten noch nachgewiesen werden, daß der Emanatismus auch im Sohar nicht gelehrt wird.

[2]) Eine dritte, welche dieses Werk Abraham zuschreibt, besteht vor einer gesunden Kritik nicht, ich lasse sie darum unberücksichtigt.

[3]) Unter den Beweisen, welche Verfasser für diese Ansicht heranbringt, verdient besonders der, daß der Ausdruck נפש, der in einer spätern Epoche ausschließlich die Seele bezeichnet, im Sefer Jezira noch, wie in den biblischen Schriften, vom menschlichen Leibe gebraucht wird, große Beachtung.

[4]) Siehe Cap. 2.

[5]) So eben kömmt mir ein kürzlich erschienenes Werk: „Gnosticismus und Judenthum von Dr. Gräz“ zu Gesichte, welches uns

Nach einer zweiten Ansicht [1]) gehört dieses Werk dem Geonäischen Zeitalter. Als Beweise für diese Behauptung werden die in demselben vorkommenden, einer spätern Zeit angehörenden Formen und Ausdrücke des jüngern Hebraïsmus, aufgestellt. Doch kommen mit Ausnahme einiger wenigen (wie z. B. אלכסון, wofür die Mischna לכסן hat, שבתאי und כפירות) alle übrigen schon in der Mischna vor und mögen wohl in einer noch frühern Zeit bereits aufgekommen sein. (Die Wortbildungen עשאן כמין kommen schon Bereschit rabba 68. vor: עשאן כמין מרזב).

Ein noch größeres Schwanken herrscht in Betreff des Sohars. Während Einige seine Abfassung in die Zeit R. Simeon ben Jochai's [2]) hinaufsetzen und ihm Palästina zum Vaterlande geben, lassen ihn Andere als Pseudographum im 13. Jahrhundert von R. Mose de Leon in Spanien entstehen, eine Meinung, die ausführlich in מטפחת הספרים des R. Jakob Emden erörtert [3]) und in neuerer Zeit sehr beliebt worden ist. [4]) Eine ähnliche An-

---

manche schöne Aufschlüsse über das Buch Jezira giebt, und namentlich die Hypothese, R. Akiba als Verfasser desselben zu betrachten, zur Wahrscheinlichkeit erhebt. Nach ihm hat dieser berühmte Glaubensheld dieses Buch als Antignostiker zur Bekämpfung der Uebergriffe des Gnosticismus geschrieben. Bemerkenswerth ist besonders seine Vergleichung der im Sefer Jezira vorkommenden ethischen Gegensätze mit dem Ausspruche R. Akiba's: (Chagiga 15 a.) גם את זה לעומת זה כו׳ ברא צדיקים ברא רשעים ברא ג״ע ברא גיהנם.

[1]) Siehe Zunz G. V. der Juden. Seite 165—166.

[2]) Siehe שלשלת הקבלה Bl. 23 b.

[3]) Vergl. auch Ari Nohem Cap. 23.

[4]) Vergl. Geiger Melo Chofnajim Einl. XVII., wo die Autorschaft de Leons ohne Weiteres als unbestreitbares Factum hingestellt wird. — So eben kömmt mir auch ein jüngst erschienenes Werk: „Die religiöse Poesie der Juden in Spanien, von Dr. M. Sachs, Berlin 1845." zu Gesicht. Dieser Gelehrte hält ebenfalls in seiner

sicht, die zwar in Betreff des Verfassers von der ebenerwähnten differirt, aber in Ansehung der Zeit mit ihr über-

---

Abhandlung über Nachmanides (S. 327.) — nachdem er die ganze Kabbala für ein aus dem Durcheinandergähren verschiedenartiger Lehrmeinungen, aus neufabricirten und geheimgehaltenen frühern Schriften mystischen Inhalts hervorgegangenes Gebräu ausgegeben — M. de Leon für den Verfasser des Sohar. Der von dem Zeitgenossen Leon's, R. Salomo ben Aderet (רשב״א), gegen das Studium der Philosophie gerichtete Bann, umfaßte nach seiner Vermuthung auch Richtungen und Schriften, welche aus andern Keimen hervorgewachsen waren, aus der Einführung syrischer Gnosis in allen ihren Ausartungen und Verirrungen. — Was nun diese unmotivirte Verurtheilung der Kabbala in Bausch und Bogen betrifft, so mag ich mit dem Verfasser, da er den Beweis seiner Aufstellung einer andern Gelegenheit aufspart, nicht weiter rechten, indeß scheint mir wenigstens die Conjectur in Ansehung des Interdicts völlig grundlos, denn obwohl רשב״א, wie aus seinem in der nächstfolgenden Note zu citirenden Gutachten in Betreff des Pseudopropheten ersichtlich, gegen anmaßende Geheimnißkrämer und Wunderthäter große Vorsicht empfiehlt, so stehen doch sonst alle geheimen kabbalistischen Lehren bei ihm in zu großer Verehrung, als daß er sie für fremde, ins Judenthum eingeschmuggelte Ideen halten sollte. Vergl. z. B. seine R. G. A. Nr. 220. und 423. In ersterm Gutachten wird nicht nur der theoretischen, sondern selbst der practischen Kabbala, obzwar von einer thätigen Betheiligung an letzterer abrathend, begeistertes Lob gespendet. Außerdem findet der aufmerksame Leser in jenem Anathema (שו״ת Nr. 417.) nicht die mindeste Spur von einer Hinweisung auf die Geheimlehre.

S. 230. dess. Buches will Sachs in einer Anmerkung die Jugend des Sohar daraus ersehen, daß er eine Stelle aus כתר מלכות des R. S. ben Gabirol ganz vor Augen gehabt zu haben scheint. Der Sohar lehrt nämlich, von den Engeln redend: מנהון אשא דלהיט מנהון מיא מנהון רוחא (זוהר ויקרא דף ט׳). Diese Worte scheinen ihm nun einer Stelle aus Ket. Malch. מהם חצובי להבות, ומהם רוחות נושבות, מהם מאש וממים מרכבות, מהם שרפים, ומהם רשפים entlehnt zu sein. Es ist aber diese ganze Idee eine altrabinische; ähnlich heißt es בראשית רבה (Parascha 23.) להט החרב המתהפכת, על שם עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוהט, המתהפכת שהם מתהפכים, פעמים אנשים, פעמים נשים, פעמים רוחות, פעמים מלאכים (Vergl. מורה נבוכים 1. Th. Cap. 49; 2. Th. Cap. 6.) Auch die Aehnlichkeit des Styls ist bei einer

einstimmt, hat der sel. Landauer (L. B. des Orients 1845.) aufgestellt, indem er einen gewissen אברהם בן

---

solchen, allgemein üblichen Redewendung nicht als Beweis anzusehen. Dagegen ist folgende Bemerkung Sachs' (S. 229. Anm. 2.) sehr beachtenswerth: „Der Verfasser des רעיא מהימנא (pastor fido) zu פ' ואשתארו קדישום hat zwei Verse aus כתר מלכות ganz wörtlich: (סיהראו ושמשא) בגופא בלא נשמתא דאית אדון עליהם מחשיך מאוריהם (in Keth. Malch. אבל יש אדון עליהם מחשיך מאוריהם). — Deutlicher und schlagender kann wohl die Jugend dieses Buches nicht dargethan werden. Vielleicht hatte der Verfasser gar nicht die Absicht, für alt zu gelten, während die Kritiklosigkeit späterer Zeiten zu unerwarteter Willfährigkeit stimmte." (ibid.) — In der That, wenn wir nicht etwa an Interpolationen und Verfälschungen denken wollen, so geht aus dieser einzigen Stelle die Jugend dieses Soharfragmentes evident hervor. Doch daß der Verf. selbst gar nicht für alt gelten wollte, möchte ich bezweifeln, da die ganze Anlage dieses Schriftstückes ein hohes Alter zu beanspruchen scheint. Freilich sieht das Ganze mehr wie eine dramatische Composition aus. Es treten darin Personen aus den verschiedensten Zeitepochen nebeneinander auf. Die Schule Ben Jochaï's empfängt mystische Lehren aus dem Munde Mosche's, des treuen Hirten. Bald wird dieser große Prophet allein redend eingeführt (Siehe 3. Th. Bl. 16 b., 67 b., 247 b., 253 a. b., 279 b., 281 b.): bald ist's ein Dialog zwischen diesem und dem berühmten Meister gedachter Schule (בוצינא קדישא). (Siehe 1 Th. Anhang Bl. 14 b. 3 Th. 28 a., 82 b., 217 b., 222 a. und b. — Vgl. besonders die Stelle, in der das oben gedachte Styl-Plagiat vorkommt, und die mit den Worten beginnt: קם רעיא מהימנא סליק ידוי לעילא ואמר... משה קבל תורה מסיני... אנא קבילנא מינך ולבתר מסרנא לבלהו... אמר ליה בוצינא קדישא... אמר רעיא מהימנא כו') Oft nehmen auch andere Tanaïm an der Unterredung Theil (ibid. 215 a. ר' יהודה ור' יוסי הגלילי; 217 a. ר"א ור' יוסי; 280 b. ר"מ) oder werden wenigstens von den Sprechenden erwähnt (ibid. 217 b. רבי אבא ורבי חייא ור' יוסי; 216 b. רבי אלעזר בן פדת ורבי חנינא). Bisweilen erscheinen gar sämmtliche Tanaïm und Amoraïm, um dem „treuen Hirten" (רעיא מהימנא) oder dem „heiligen Lichte" (בוצינא קדישא) ihre Huldigung zu zollen (ibid. 29 b., 153 b., 243 a., 277 b.). Auch die Erzväter Abraham, Jizchak und Jakob, Aaron, David, Salomon, der Prophet Elias und Gott selbst fehlen in dieser originellen Composition nicht (256 a., 276 b., 281 b., vgl. auch 220 a.). Allein troß dieser dramatischen

שמואל אבולעפיא, geb. zu Tudela 1246, für den muthmaßlichen Verfasser des Sohar hält und viele Belege zur Begründung oder Verwahrscheinlichnng dieser Conjectur anführt. [1]) Zwischen diesen beiden Extremen giebt es eine

Färbung giebt doch der Verf. dem Ganzen offenbar eine reelle Unterlage. Die Zeit der Handlung ist die Blüthenzeit der Ben Jochaïschen Schule. (Vgl. besonders ib. 83 a.: אמר רעיא מהימנא אנרת וחבריא דמזמנין הבא... פתח ר' שמעון ואמר וכו'); alle namhaft gemachten Tanaïm sind Schüler oder doch Zeitgenossen des רשב"י. Die genannte Schule hat mystische Zusammenkünfte und in den Momenten der Extase auch prophetische Erscheinungen, bei deren Mittheilung der Styl des Buches oft einen poetischen Schwung nimmt. Doch giebt es auch viele nüchterne, prosaische Stellen, die gewöhnlich mit der einfachen Formel רבי שמעון פתח beginnen. (Siehe z. B. ib. 251 b.).

[1]) Bei dieser Gelegenheit mögen hier einige Notizen über die Untersuchungen Landauer's ihren Platz finden. Nr. 21. sagt Landauer Folgendes: „Reccanati muß erst kurze Zeit vor seiner Abfassung der טעמי מצות zum Sohar gekommen sein. Denn in diesen ist er von der Erscheinung des Sohar noch so überrascht, daß er gar nicht weiß, wie er ihn nennen soll; הזוהר המופלא und הזוהר הגדול sind seine Ausdrücke, die aber in seinen folgenden Schriften (פירוש התפלה und פירוש החומש), in denen er schon mehr an denselben gewöhnt, nicht mehr zum Vorschein kommen. Ja es findet sich in seinen טעמי המצות eine Aeußerung, welche verräth, Reccanati müßte geglaubt haben, der Sohar sei ihm direkt vom Himmel gekommen. Er kommt nämlich auf die Idee eines Kabbalisten עזריאל zu sprechen, und sagt in Bezug auf denselben: ודברי נביאות הם כי כן מצאתי ממש בספר הזוהר המופלא כלשון הזה כו'. Wäre er der Meinung gewesen, der Sohar komme von ר' שמעון בן יוחאי her, so paßt kein נביאות auf etwas, das vor 1000 Jahren geschrieben worden. Man prophezeihet nicht das Vergangene. Deswegen sagt er auch in diesen טעמי מצות nicht אמרו רבותינו בס' הזוהר, wie er in seinen folgenden Schriften sich ausdrückt, sondern im ס' זוהר המופלא oder ס' זוהר הגדול steht." Diese ganze Argumentation ist schwach und enthält viele Ungenauigkeiten. Zuvörderst gehört der Ausdruck זוהר המופלא nicht ausschließlich den טעמי מצות an, auch in פי' התפלות heißt es gleich vorn: בס' הזוהר המופלא וזי לבו' נש דפנים צלותיה. Das Argument von דברי נביאות ist schwach, Reccanati kann gewußt haben, daß ר' עזריאל den Sohar nicht kannte,

vermittelnde Ansicht, der auch unser Verfasser beigetreten. Sie behauptet, daß der Sohar einer fragmentarischen, successiven Entstehung sein Dasein verdanke. Seine ältesten

---

und da er dennoch mit diesem (den er für sehr alt und heilig hält) in jener Stelle wörtlich übereinstimmt, so nennt er dies דברי נביאות. Daß Reccanati in den טעמי מצות sich nie des Ausdruckes אמרו רבותינו בס' הזוהר bedienen sollte, ist falsch. In מצות עבודת הקרבנות (Bl. 6 b., Basel שמ״א) sagt er: ואחז״ל בס' הבהיר ובירושלמי וגם בס' הזוהר. (— Beiläufig fielen mir dort Bl. 5 b. die Worte auf: עבודת הקרבנות סוד גדול כבר פירשתיו בספר הזוהר; dies soll wohl heißen, oder wenigstens meint er wohl damit בפי' ס' הזוהר —). Auch in der vierten מצות לא תעשה (Bl. 23 b. 24 a.) sagt er: והענין חשני בארו אותו ג״כ רז״ל בס' הזוהר. Allerdings kömmt diese Formel in seinen folgenden Schriften noch häufiger vor; so z. B in dem kleinen (nur 16 Bl. starken) mit den טעמי מצות zusammengedruckten Werkchen פי' התפלות 13 Mal (28 a. u. b. 3 Mal; 29 a. 2 M.; 30 b.; 31 b.; 35 a.; 38 a. 2 M.; 40 a. u. b. 3 M.) Doch was beweist das? Die beiden Stellen in den טעמי מצות zeigen zur Genüge, daß er den Sohar als von den Talmudisten herrührend betrachtet. Außerdem sagt er aber noch in מצות פרו ורבו (Bl. 7 b.) ausdrücklich: ובס' הזוהר המופלא לר' שמעון בן יוחאי מצאתי ביאור הענין, was die Vermuthungen Landauer's vollends niederschlägt.

Nr. 24. sagt Landauer in Bezug auf den muthmaßlichen Verfasser des Sohar Folgendes: „In Sicilien, wo er immer kühner als נביא und משיח auftrat, zog er sich von Seiten seiner Glaubensgenossen große Unannehmlichkeiten zu. Mehrere Städte schrieben an רשב״א nach Barcelona, schilderten ihm den Mann und sein Treiben, und baten um dessen Gutachten. Die Antwort des רשב״א befindet sich in den תשובות הרשב״א Nr. 548." Hierauf bemerkt Landauer noch in einer Note: „In dem citirten Gutachten kommt gleich vorn der Ausdruck vor: אבי האיש ההוא רבי נסים; das רבי נסים geht hier nicht auf den Vater, welcher שמואל heißt, sondern u. s. w." Landauer scheint also den Anfang des Gutachtens auf אברהם בן שמואל אבולעפיא beziehen zu wollen. Aber es ergiebt sich jedem leicht, daß dort von einem völlig unwissenden Kinde oder Jünglinge, dem plötzlich ein übernatürliches Licht aufgegangen und ein Engel Gottes erschienen sein soll, die Rede ist, und also unser Abulafia, der bis zu seinem dreißigsten Jahre Philologie, Philosophie, Medicin,

Bruchstücke, wie das Buch des Geheimnisses (ספרא דצניעותא), die Idra rabba und Idra suta (große und kleine Versammlung) sollen wirklich aus der Schul-

---

Talmud und Kabbala studirte, nicht gemeint sein kann. Erst im Verfolg des Gutachtens, wo רשב״א mehrere selbsterlebte Fälle erzählt, kommt folgende Stelle vor: ומאלה ראיתי ושמעתי ואחד מהם הי׳ אותו הנבל שר״י אותו אברהם ששם עצמו נביא ומשיח בשביליאה ופרה בכזביו כמה מבני ישראל ולולי שסגרתי הפתח בפניו בהמלרת השם עם רב כתבי וכתבי קהלות הקודש במעט וכו׳. Diese Stelle kann auf unsern אברהם אבולעפיא bezogen werden, und stimmen hiermit die Umstände, daß er sich als נביא und משיח in Sicilien (בשביליאה) ausgab, so wie die fortgeführte Schilderung dieses Mannes: לוקח הכתובים ודברי החכמים בגמטריאות ומערב בהם מעט דברים אמתיים לקוחים מספרי החכמה wohl überein. Daraus geht zugleich hervor, daß רשב״א schon früher, bei Gelegenheit dieses Pseudomessias, Gutachten und Briefe zu dessen Unterdrükkung geschrieben, die wir nicht besitzen. — Was nun Landauer in Nr. 31. bemerkt: Er hätte von sich ausgesagt, daß ihm ein Engel ein Werk auf 23 Buch Papier geschrieben (einen Umstand, den er blos aus תשו׳ הרשבא hat), bezieht sich gar nicht auf Abu'l'afia. Ebensowenig das Schlußwort des רשב״א: הענין הזה צריך חקירה גדולה חקירת חכמים ואנשי מדע. Vielmehr hat er über unsern Abu'l'afia völlig abgeurtheilt.

Noch auffallender ist es, daß Landauer (Nr. 31.) auf das Factum, Abu'l'afia habe sich als משיח ausgegeben, die Hypothese gründet, daß er der Verfasser des Sohar sei, zugleich aber auch (Nr. 47.) den Ausdruck נביא אוילא, mit dem das mehrgedachte Gutachten des רשב״א überschrieben, auf Abu'l'afia bezieht, und daraus das Mißverständniß herleitet, daß man den משה די ליאון für den Verfasser des Sohar hielt (weil man nämlich אוילא mit der spanischen Stadt Avila, wo M. de Leon lebte, verwechselte). — Es kann aber nur eins von Beiden zugegeben werden. Der Mann, von dem jenes Gutachten zunächst handelt, und auf den die Ueberschrift: על דברת נביא אוילא sich bezieht, hat sich nicht als משיח ausgegeben, sondern jener, den רשב״א beiläufig erwähnt, und den ich für den wahren Abu'l'afia halte, der aber wiederum nicht אוילא heißt. Eine Zusammenstellung beider Personen ist eine unverzeihliche Unvorsichtigkeit.

Nr. 27. und 36. stellt Landauer die Behauptung auf, der Sohar, namentlich der Raja mehemna, predige überall Haß gegen

Simeon ben Jochai's stammen, hingegen Vieles aus den übrigen Theilen einer jüngern Zeit, die jedoch nicht tiefer als das 7te Säculum gesetzt werden darf, angehören. Das

Mischna und Talmud. — Obwohl nun zugegeben werden muß, daß der Sohar die Kabbala (Geheimlehre) als die Lehre der verborgensten Weisheit der Tora weit höher stellt als die Halacha, so ist doch von einem Hasse gegen Letztere nirgends eine Spur. Ich übergehe solche dunkele, räthselhafte Stellen, in denen Landauer blos eine versteckte, sarkastische Anspielung auf den Talmud wittert, da der Sinn dieser Stellen von den willkührlichsten Auslegungen abhängt, und halte mich an solche, die er für offenen Spott auf Mischna, Talmud und Ceremonialgesetz ausgiebt. — Zuerst erwähnt er (Nr. 27.) folgende Stelle, die er schon in seinem Werke „Wesen und Form des Pentateuchs" will citirt haben: „Bis auf den heutigen Tag kannte Niemand das Grab Mosis; jetzt kennt man es recht gut: die Mischna ist sein Grab." Das gedachte Werk ist mir nicht zur Hand, hier giebt er aber keinen Nachweis der Stelle, doch scheint es mir eine Entstellung folgender Worte des Raja mehemna (Th. 3. S. 280.) zu sein: „Niemand kannte sein Grab bis auf den heutigen Tag. (5. B. M. 34, 6.) Wehe denen, die sich von dem Grabe Mosis keinen Begriff machen können und die Frage aufwerfen: wie konnte Moses den Tod so sehr fürchten, der doch nur ein Uebergang aus diesem Leben in das ewige ist? In der That aber war es blos die Grabesstätte, die dem Moses nicht geziemte, und der er so gern entgangen wäre, warum er den Herrn so inbrünstig angefleht, denn so lehren die Verfasser der Mischna: Die Todten außer Palästina haben keinen Antheil am Leben;" die Meinung ist nicht, daß sie nicht dereinst wieder aufleben sollten, denn dann würden sie ja die Auferstehung leugnen, sondern sie geben uns zu verstehen, daß die Grabesstätte in unheiligem Lande dem wahren Frommen nicht geziemt, diese schneidet ihn erst gänzlich vom Leben ab darum heißt es selbst von Moses: Mein Diener Moses ist todt; d. h. er hat nicht die ihm gebührende Grabesstätte erhalten. Wenn wir daher Moses so flehentlich seine Ueberfahrt nach Palästina von Gott verlangen sehen, so war es blos, um diesen Uebelstand von sich abzuwenden: aber es durfte nicht sein; wegen der einstigen Rückkehr der Israeliten aus dem Exile war es nöthig, daß Moses in der Wüste sein Grab fand."

Aus diesem Passus geht also, wie man sieht, nichts hervor, was wie Haß gegen die Mischna aussieht. Sollte ich mich jedoch geirrt

Vaterland des ganzen Werkes sei Palästina, wo es in dem Zeitraume vom ersten bis siebenten Jahrhundert entstanden. Anfänglich hätten nämlich die Grundprincipien der Kabbala,

haben, und ist die gemeinte Stelle eine ganz andere, so bitte ich jeden Kundigen um Belehrung.

Nr. 36. bringt er dann folgende Stelle heran, welche seiner Meinung nach einen bittern Spott auf die Ceremonialgesetze enthält: „אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים. So geht es den Israeliten. Sie liegen in den Fesseln der רצועות התפילין. Sie selbst können sich nicht aus diesen Fesseln reißen. Nur der Messias (ברא דמלכא) kann sie aus denselben erlösen." [1]) — Das ist ein arger Schnitzer. Wer die Stelle im Originale liest, sieht gleich, daß dort nicht von Israel, sondern von Gott die Rede ist, der im Exile (allerdings nach mystisch-allegorischer Anschauung) gleichsam als Gefangener harrt, daß ihn seine Söhne erlösen möchten. Der Sohar bringt hierauf sogar den Ausspruch: אמר הקב"ה כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין עכו"ם. (— Ebenso wird L. Bl. d. Orients 1846. Nr. 20. von Hrn. Skreinka in Arad, um den Haß des Sohar gegen die Talmudisten zu zeigen, eine Stelle des רעיא מהימנא (Th. 3. 124, 2.) ganz falsch übersetzt. Zuvörderst bezieht er die Worte: ערב רב דאינון בבעירין auf im Gebiete der Halacha Bewanderte, denen nur die mystische Weihe fehlt, während dort offenbar nur der wirkliche עם הארץ so genannt wird. Dann glaubt er in שעבוד מלכיות eine Anspielung auf die Despotie der Casuistik zu sehen, während diese Worte dort gar nicht aus ihrem buchstäblichen Sinn genommen werden können (אין בין כו' אלא שעבוד מלכיות בלבד). Außerdem hat Herr Skreinka noch die Worte weggelassen: ערב רב כו' דאכלין טומאה כו' דמסאבי גרמייהו כו'. Der Sinn jener Stelle ist der: der Sohar will den Widerspruch zwischen den beiden Aussprüchen: אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד und יצה"ר יבטל לעתיד לבא heben, und behauptet daher (allerdings in seiner eigenthümlichen Weise), daß für den Ungelehrten und Unsittlichen (עם הארץ) auch in der Messiaszeit der Gegensatz zwischen rein und unrein nicht aufhören, daß er auch dann noch der Sinnlichkeit wird ergeben sein, weshalb für ihn auch dann noch alle speciellen Vorschriften des Gesetzes nicht entbehrlich sein können, das Messiasreich eines solchen עם הארץ ist daher nur die Befreiung vom Exile (שעבוד מלכיות).

[1]) Th. 3. 288 a.

welche Rabbi S. ben Jochai einer kleinen Zahl seiner Freunde und Schüler mitgetheilt, sich nur mündlich fortgepflanzt, dann wären sie aber nach und nach redigirt und durch Zusätze

---

Anders aber verhält es sich bei den Toragelehrten, namentlich bei denen, die in die Geheimnisse der Lehre eingedrungen, diese werden zu jener Zeit eine höhere Natur angenommen haben, der Sinnlichkeit nicht unterworfen sein und daher auch jene vorbeugenden und abmahnenden Verordnungen nicht nöthig haben —).

Aus allen obigen Stellen geht also durchaus weder Haß gegen die Mischnalehrer noch Geringschätzung der Ceremonialgesetze hervor. Es lassen sich vielmehr Stellen genug anführen, die gerade das Gegentheil lehren. Fast auf jeder Seite des Sohar wird die strenge Beobachtung der Ceremonialgesetze eingeschärft, und ihr hoher Werth angepriesen. Man vergl. z. B. nur folgende Stellen, welche über die Speisegesetze sprechen: 1. Th. 170 b., 191 a.; 2. Th. 125 a.; 3. Th. 40—42.; Supplemente 102 a. Doch will ich hier einige andere Stellen citiren, aus denen meine Behauptung noch unzweideutiger hervorgeht. So heißt es in הקדמת תקוני הזהר Bl. 6 a. דתנא עשׂיראה כו' איקמות מארי מתניתין גדולה תורה שמביאה לאדם לידי מעשה דאי בר נש לא ידע אוריתא ואגרא דפקודין דילה ועונשין דילה למאן דעבר על פקודי' איך דחיל מינה ועבד פקודי'. Ferner heißt es über den Werth der Mischna: מאן דאקרי ידע שית סדרי משנה דא הוא מאן דידע לסדרא ולקשרא קשורא יחודא דמריה כדקא יאות אלין אנון דמקדשין שמא קדישא דמאריהון בכל יומא תדיר (Sohar 1. Th. 42 a.). Ferner heißt es in Bezug auf die Ausübung der Gesetze: רמ"ח פקודי אוריתא עלאין איטן לעילא אתא בר נש ועביד פקודא חדא האי פקודא קיימא ומתעטרא קמי קב"ה ואמרה פלניא עבד לי וזמן פלניא בר' וזכאה חולקיה דהאי בר נש דעביד פקודי אוריתא (3 Th. 118 a.). Ferner in Raja mehemna: מתלא לאילן דלא עביד איבין נטלין ענפין דיליה ומרכיבין ליה בענפא דאילנא אחרא עילאה דעביד פירין ואתכליל דא בדא ועביד פירין, אוף הכי בר נש דיתיב בקרתא דיתבין בה אנשין בישין ולא יכיל לקיימא פקודי דאוריתא עביד שינוי מקום ואתעקר מתמן ואשתרש באתר דדיירין ביה גוברין טבין מארי תורה מארי פקודין, דאוריתא אקרי עץ הח"י עץ חיים היא למחזיקים בה (משלי ג') ופקודין דבה דמיין לאבא, ומה כתיב ביה רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכרת, אותו תשחית מעלמא דין י"ית מעלמא דאתי, מה בר נש כלא בנין אתקרי עקר ואתתיה עקרא אוף הכי אוריתא

und Kommentare aus einer spätern Zeit vermehrt worden und endlich sei diese ganze Compilation erst gegen das Ende des 13. Jahrhunderts nach Europa gekommen. Da nämlich jene alten Ueberlieferungen und Noten zahlreiche Angriffe gegen asiatische Religionen enthalten, so mußten sie bis dahin die Oeffentlichkeit scheuen und waren daher eine so lange Zeit fast gänzlich unbekannt.[1]) Dies sind die drei Hauptansichten über die Abfassung des Sohar. Es braucht nicht erwähnt zu werden, daß jede derselben sich bemüht, durch innere und äußere Belege, die bald aus Inhalt und Sprache des Werkes selbst hergenommen sind, bald auf traditionelle Nachrichten und Sagen sich gründen, eine Stütze zu gewinnen.[2]) Doch

---

בלא פקודין אתקריאת עקרא ובגין דא אוקמוה לא המדרש הוא עיקר אלא המעשה (S. Th. 218 a.). (Die letzten Worte werden in den תקונים (Supplem. 52. Ende) wiederholt: אוג דמתרבי אילנא דאיהו גופא דאוריתא ולית ליה איבא דאינון פקודין דעשה מה כתיב ביה (דברים כ) רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכרת. ובגין אמרו מתניתין דלית מדרשא עיקר אלא המעשה איהו עיקר). Endlich wollen wir noch eine Stelle anführen, aus welcher die Hochachtung der Sohariſten für Mischna und Talmud klar hervorgeht. In Erwähnung der talmudischen Worte: הן החמירו על עצמן עד כזית עד כביצה äußert nämlich der Raja mehemna: רבנן דמתניתין ואמוראין כל תלמודא דילהון על דין דאוריתא סדרו ליה (S. Th. 244 b.). Da diese letzte Stelle, wie die vorhergehende, im Raja mehemna sich befinden, so ersehen wir zugleich hieraus, daß auch dieses Fragment weder Verachtung der Ceremonialgesetze noch Haß gegen Mischna und Talmud athmet, wie uns Landauer so gern glauben machen möchte.

Nr. 37. sagt Landauer: רעיא מהימנא spricht immer von מארי מדות ומארי דין. Die מארי מדות sind keine andern, als die בעלי הספירות, und die מארי דין sind die, die auf einer höhern Stufe stehen." — Doch muß man nicht vergessen, daß wir dem רעיא מהימנא die schönste und deutlichste Darstellung der Sefirot-Lehre verdanken. (Siehe Sohar 2. Th. Bl. 42 b.).

1) Vgl. שלשלת הקבלה Bl. 23 b.

2) Unter den Beweisen, welche Verf. für das hohe Alter der im

fehlt es den mehrsten dieser sogenannten Stützen, welche eigentlich nur mehr oder minder wahrscheinliche Vermuthungen sind, an Haltbarkeit und Solidität. Eine gewissenhafte und

Sohar enthaltenen Ideen herausbringt, ist besonders der von den zehn mystischen Namen des Hieronymus (1. S. 80) beachtenswerth. (Ueber die Identification der Gottesnamen mit den Sefirot, siehe noch weiter unten, Ende der dritten Abthl., meine Erklärung.) Doch muß bemerkt werden, daß die Sefirotlehre auch unter solchen Kabbalisten, die vom Sohar gar nichts wußten, wie z. B. ראב״ד, רמב״ן, verbreitet war. Landauer in seiner Unters. üb. d. Sohar (L. B. d. Orients Jahrg. 1845. Nr. 22.) hält es sogar mit Recht für eine Eigenthümlichkeit des Sohar, daß er weniger als die übrigen Kabbalisten von den Sefirot spricht. Der Beweis von den zehn mystischen Namen spricht also weniger für das hohe Alter des Sohar, als für das kabbalistische Ideen überhaupt. Den andern Beweis des Verfassers, daß Hieronymus eine Tradition über בן ערן kennt, habe ich oben bereits zurückgewiesen.

Ebenso sind seine Belege aus dem Emunot des R. Saadia (— die Stelle wird übrigens schon ארי נוהם פרק י״ב gebracht —) unerheblich. Was die Emanation betrifft, so werde ich weiter unten (Abth. 2. Cap. 5.) nachweisen, daß sie im Sohar gar nicht gelehrt wird. Wer sagt uns übrigens auch, daß Saadia hiermit die Kabbalisten meint? Dem vom Verf. (S. 79) hierfür gegebenen Beweis, daß dort dieselben Verse aus Hiob angezogen werden, in denen der Sohar eine Bekräftigung seiner Lehre erblickt, wird schon von Hrn. Jellinek durch die Bemerkung widersprochen, daß diese Verse dort nicht von den Anhängern der Emanation, sondern von den vorhergedachten Atomisten gedeutet werden. (Auch läßt, glaube ich, der Anfang jenes Satzes ומצאתי אנשים לא ניתן להם לבחש בעישה den Gedanken, es sei eine Anspielung auf die Kabbalisten, nicht gut zu.) Noch weniger beweist das Citat aus dem „Stein der Weisen," da, wie ebenfalls schon der gelehrte Uebersetzer bemerkt, dies Werk nicht vom Gaon herrührt. Was Saadia von der Präexistenz und der Metempsychose sagt, beweist nichts, da, wie noch weiter unten erörtert werden soll, diese Ideen auch unter Nicht-Kabbalisten Verbreitung gefunden. Ersteres Dogma kömmt sogar (s. Cap. 5.) in Talmud und Midrasch vor. Es ist also überhaupt noch die Frage, ob Saadia von der Kabbala etwas gewußt hat (Vergl. Landauer a. a. O. Nr. 12., der vom wahren Commentar Saadia's auf das Buch Jezira aussagt,

völlig unbefangene Kritik wird auch hierüber ihr positiv entscheidendes Urtheil zurückhalten, und sich, so lange nicht neue, untrügliche Beweise uns aus der Ungewißheit reißen, mit folgenden zuverlässigen Resultaten begnügen, die auch zur Noth für das rein wissenschaftliche Interesse hinreichen.

Inmitten diesen Zweifeln und Schwankungen stehen nämlich zwei Resultate fest, welche aus allen Untersuchungen, insofern sie mit Wahrheitsliebe und ohne vorgefaßte Meinung unternommen werden, sich ergeben müssen. Erstens, daß der Sohar, in der Gestalt, wie er uns jetzt vorliegt,

---

daß er nichts Kabbalistisches enthält, und daß Saadia das Wort קבלה auch gar nicht zu kennen scheint.)

Noch einen Beweis für das hohe Alter des Sohar findet Franck darin, daß der Name des Christenthums und dessen Stifter sich nicht ein einziges Mal darin findet. Landauer (a. a. O. Nr. 37.) bringt jedoch eine Stelle, wo Beider ausdrücklich Erwähnung geschieht. Doch muß bemerkt werden, daß diese nicht im Sohar selbst, sondern in einem spätern Zusatze (Raja mehemna) sich befindet. (Jost in seiner Recension der Franck'schen „Kabbala," [L. B. des Orients 1845 Nr. 51.], spricht zwar von mehreren Citaten Landauer's in dieser Beziehung, ich kenne aber nur dieses eine, welches unserm Verfasser um so weniger zum Vorwurfe gereichen kann, als diese Stelle in allen unsern Ausgaben fehlt.)

Der Verfasser führt noch Einiges an, das uns die fragmentarische, successive Entstehung des Sohar wahrscheinlich machen soll. Unter diesem ist besonders der Umstand, daß der Sohar aramäisch abgefaßt ist, hervorzuheben. Diese Sprache, meint der Verfasser, (S. 76.) würde nicht gebraucht worden sein, wenn das Werk von R. S. ben Jochai selbst, noch wenn es von M. de Leon als Pseudographum in dessen Namen geschrieben worden wäre. Es sei also am wahrscheinlichsten, daß R. S. ben Jochai seine Lehren blos mündlich vorgetragen, die dann später, als das Aramäische sehr verbreitet war, mit vielen Zusätzen vermehrt, redigirt wurden. Diese Meinung, sagt Verfasser, verträgt sich vollkommen mit der Geschichte aller religiösen Schriftwerke des jüdischen Volkes, die alle anfangs nur mündlich vorgetragen wurden.

Ich mache bei dieser Gelegenheit auf die Richtigkeit meiner Be-

nicht von Rabbi Simeon ben Jochai verfaßt sein kann. [1]) Zweitens, daß selbst im Falle, daß der Autor dieses Werkes nicht vor dem 13ten Säculum gelebt haben sollte, doch die Grundprincipien seiner Lehre (zum großen Theile wenigstens) nicht seine eigene Erfindung, sondern weit ältern, jüdisch-mystischen Quellen, diese mochten nun schriftliche oder mündliche gewesen sein, entlehnt sind. [2])

Als weniger gewiß, doch immer als sehr wahrscheinlich, kann drittens noch angenommen werden, daß der Sohar Vieles aus der Platonischen und Neuplatonischen Philosophie geschöpft habe. Doch gehört dies weniger hierher und spreche ich davon ausführlich in der dritten Abtheilung, wo von der Abstammung der Kabbala und ihrem Zusammenhange mit andern Systemen die Rede sein wird.

Dies ist in Kürze der Standpunkt, auf welchem Kritik in Ansehung dieser historischen Probleme steht, und es ist daraus leicht ersichtlich, daß bei einer neuen Besprechung dieser Themata man eins von Beiden schwerlich vermeiden kann, wo man nicht gar beide Fehler begeht: entweder man wiederholt dasjenige, was bereits zehnmal gesagt worden, nun noch zum eilften Male, oder man vermehrt

---

hauptung im ersten Capitel (S. 20.) aufmerksam, daß ראשי פרקים nicht Inhaltangaben der Capitel bedeuten können.

[1]) Dies erhellt daraus, daß Thatsachen einer viel jüngern Zeit darin namhaft gemacht werden, ja im Raja mehemna sogar die Benennung des Werkes selbst (Sohar) vorkommt. (S. Franck's Kabbala Abth. 1. Cap. 3.). Beachtenswerth ist, daß selbst R. Jizchak Loria im Peri Ez Chajim שער הזיווג daran zweifelt, ob der ganze Sohar von רשב"י sei, und schon an Interpolationen glaubt. Nach einem Berichte des Hrn. Sachs aus Wilna (L. B. des Orients 1845. Nr. 14.) soll diese Stelle sich auch in allen Handschriften des פרי עץ חיים befinden.

[2]) Das geht daraus hervor, daß viele dieser Principien schon in

die Zahl der schwankenden Vermuthungen mit neuen. Um dieser unerquicklichen und unlohnenden Arbeit zu entgehen, vermied ich es sorgfältig, Hypothesen über das Alter und die Abfassung der gedachten Werke aufzustellen, und beschränkte mich darauf, an die Behauptungen des Verfassers meine bald affirmativen bald negativen Bemerkungen zu knüpfen, da ich es für einen nicht unbedeutenden Gewinn für die Kritik erachte, die bereits vorhandenen Behauptungen prüfend zu beleuchten und ihre Stärke oder Schwäche zu ermitteln.

---

den ältesten Schriften angetroffen werden. (S. Franck's Kabbala ibid. und Landauer's Untersuchungen v. B. des Orients 1845. Nr. 13. und 15.).

Zweite Abtheilung.

Erstes Capitel.

Der Verfasser kommt nun zu der Lehre, welche in den kabbalistischen Werken enthalten ist. — Wir wollen, ehe wir die Darstellung dieser Lehre im Zusammenhange beleuchten,[1]) zuvor noch einzelne Data aus den Untersuchungen des Verfassers vor uns vorüberziehen lassen, um ihnen unsere Bemerkungen anzureihen.

In diesem ersten Capitel wird die Analyse des Sefer Jezira unternommen.

Seite 107 Anmerk. 1. notirt Verfasser Folgendes: „עשר ספירות בלי מה . . . Das Buch Rasiel ist ungeachtet der Extravaganzen, die es enthält, bei diesem Punkte der Wahrheit nahe gekommen. כל החשבונות בלולות בלי מה לשון סתימה.“ — Dasselbe lehrt aber schon R. Saadia in seinem wahren Commentare zu Sefer Jezira: בלימה מן בלם, עשר ספירות בלומות.[2]) Auch R. Jehuda ha-Levi (Cosri Th. 1, §. 25.) erklärt בלימה von עדיו לבלום (Ps. 32.) לשון חסימה, פי' בעשר נסתם המספר לא פחות מעשר ולא יותר ממנו. Aehnliches erwähnt auch der Commentar אוצר נחמד im Namen des ר"א מגרמיזא.

Seite 109. citirt Verfasser folgenden Satz aus diesem

---

[1]) Siehe unten Cap. 5. dieser Abtheilung.

[2]) Siehe Landauer L. B. des Orients 1845. Nr. 14.

Buche: »Was sind nun vor Gott die Zahlen und Worte?« — Im Texte steht: ולפני אחד מה אתה סופר. Der Verfasser überträgt also, wie mir scheint, (denn ich besitze nicht das franz. Original) das Wort לפני nicht »avant,« sondern »devant;« zugleich nimmt er das Wort אחד in der tropischen Bedeutung von »Gott.« Beides ist aber etwas gezwungen. Richtiger, d. h. dem natürlichen Wortsinne gemäßer wäre folgende Uebersetzung: Und vor eins was giebts für eine Zahl?« Zwar schließt das Wort אחד auch nach dieser Uebersetzung den Begriff »Gott« nicht aus, vielmehr involvirt es ihn figürlich, doch kann der buchstäbliche Sinn hier nur die Zahl eins bezeichnen.[1])

Seite 113 wird einem Satze aus Sefer Jezira (Cap. 3. Mischna 1.), welcher also lautet: כף חובה וכף זכות ולשון חק מכריע בנתיים, folgende, sehr sinnreiche Deutung gegeben: »Die Wagschale der Schuld, die Wagschale des Verdienstes, und die Zunge der Gesetze entscheidet zwischen beiden.« Nach dieser Auffassung wäre also auch die fehlerhafte Punktation in unseren Ausgaben zu corrigiren. Für וְלָשׁוֹן lies: וּלְשׁוֹן. Doch kann ich die Bemerkung nicht unterdrücken, daß nach der Analogie einiger andern Stellen aus demselben Buche, wo חק מכריע als ein zusammengehöriger Begriff vorkommt,[2]) unserer gewöhnlichen Leseart

---

[1]) Nach der Erklärung moderner Kabbalisten, daß dies אחד die erste Sefira bedeute, ist der Sinn des Satzes also: Und vor der Eins, was kannst du zählen, d. h. begreifen? Das En-Sof ist unerfaßlich! — Vergl. שפע טל F. 61 b.

[2]) Siehe z. B. Cap. 6. Mischna 3. wo es „vermittelndes Princip" übersetzt werden muß. (In demselben Cap. Mischna 6. heißt es in unsern Ausgaben: אחד מזכה ואחד מחייב ואחד מכריע בנתים. Diese sieben Worte fehlen in Dr. v. Meyer's Ausgabe des Sefer Jezira; auch Verf. scheint sie nicht zu haben).

der Vorzug gebührt, wonach also übersetzt werden müßte: »Die Schale der Schuld, die Schale des Verdienstes, und die Zunge, [1]) ein entscheidendes Gesetz [2]) zwischen beiden.« Möglich aber auch, daß (nach dieser Leseart) dieser Satz gar nicht auf das Bild einer Wage, sondern auf die menschliche Figur anspielt. Die Uebersetzung wäre dann, wie folgt: »Die Hand der Strenge, die Hand der Milde, und die Zunge, [3]) das Urtheil fällend zwischen beiden.«

Seite 114 citirt Verfasser aus demselben Buche: עדים נאמנים עולם שנה נפש. »Drei Zeugen der Wahrheit sind: Welt, Zeit und Mensch.« — Diese Leseart zeigt sich im Zusammenhange als eine sehr richtige, und ist nach ihr die in manchen Ausgaben befindliche: עדים נאמנים בעולם zu corrigiren.

Seite 115 Anmerk. 1. wird [4]) citirt: »גלגל בשנה כמלך במדינה.« — Auch diese Leseart scheint, dem Zusammenhange nach, eine richtigere, als unsere: »כמלך על חומה« zu sein. [5])

Ibid. Anm. 3. bemerkt Verfasser, daß fünf Wörter aus der siebenten Mischna des sechsten Kapitels des Sefer Jezira, nämlich ממעין קדשו ועד עדי עד weggelassen sind. In unsern Ausgaben befinden sie sich am bezeichneten Orte.

---

[1]) D. i. die Wagezunge.

[2]) חק heißt hier Gesetz, Maaß, Princip. Vgl. v. Meyer's Anmerk. z. St.

[3]) Die menschliche nämlich.

[4]) ex cod. libro.

[5]) Cosri Th. 4. §. 25. hat ebenfalls die erstere Leseart. Vgl. unten Cap. 5.

Zweites Capitel.

In diesem Capitel wird die Analyse des Sohar unternommen. — Seite 119 merkt der Uebersetzer in einer Note an, daß der Text des Sohar Th. 3. Bl 152 a. [1]) corrumpirt sei. Statt חשיבן müsse חשיבות stehen, weil sonst der Sohar sich selbst widerspräche. — Um den Ungrund dieser Behauptung nachzuweisen, werde ich hier von dieser, ohnehin in jeder Beziehung werthvollen, vom Verfasser aber etwas abgekürzt allegirten, Soharstelle eine vollständige, obschon etwas freie, Uebersetzung geben. Sie lautet: »Wehe dem, der da glaubt, die Tora enthalte Gemeinsprüche und gewöhnliche Erzählungen. Denn wenn dies der Fall wäre, so könnten wir ja auch in jetziger Zeit eine Lehre, die noch weit größeres Aufsehen erregen würde, verfassen. Wir dürften dann nur aus den verschiedenen Moralsystemen weltlicher Schriftsteller die schönsten und prunkendsten Stellen herausheben und aus denselben eine Lehre zusammensetzen. Es ist daher klar, daß in jedem Worte der Tora ein tiefes Geheimniß liegt. Doch muß Alles, was von oben kommt, wenn es uns faßlich werden soll, erst eine irdische Hülle annehmen. Mußten ja die Engel Gottes, die auf die Erde gesandt wurden, zuvor menschliche Gewänder anlegen; wie sollte nun die heilige Tora, welche, weil ganz zu unserm Gebrauche bestimmt, von uns doch deutlich gefaßt werden muß, eines Kleides entbehren können? Und in der That hat sie eins. Die vorkommenden Erzählungen sind das Kleid der Lehre. Nun giebt es aber thörichte Leute, die, wenn sie einen wohlgekleideten Menschen sehen, schon befriedigt sind,

[1]) Im Werke ist die Seitenzahl fehlerhaft angegeben.

und das Kleid für den Körper halten: von solchen ist also eine Beachtung und Würdigung der noch höhern Seele gewiß nicht zu erwarten.[1]) Ebenso verhält es sich mit der göttlichen Tora. Die Erzählungen sind das Kleid, die aus ihnen hervorgehende Moral der Körper und endlich der verborgene geheimnißvolle Sinn die Seele der Tora. Die Thoren glauben nun in den Erzählungen selbst schon den Körper zu erblicken (auf mehr achten sie ohnehin nicht); die Verständigern sehen auch noch auf das, was dieses Kleid einhüllt, (auf die Moral nämlich); die Allerweisesten endlich richten ihr Augenmerk einzig und allein auf die Seele (die Geheimlehre): und in der zukünftigen Welt sind diese Letztern bestimmt, die Seele dieser Seele (die Gottheit), welche in der Lehre athmet, anzuschauen.« Ich glaube, daß nach dieser einfachen und natürlichen Auffassung die »Widersprüche« und mit ihnen die »Corruption« des Sohartextes schwinden müssen.[2])

Der Verfasser beginnt nun (Seite 119) seine Analyse des Sohar damit, daß er unsere Aufmerksamkeit auf die

[1]) Wörtlicher: während doch der Werth des Körpers selbst wiederum nur in der Seele liegt. חשיבותא דגופא נשמתא.

[2]) Es verdient hier aber noch bemerkt zu werden, daß Abravanel, welcher (Bereschit Seite 21. Sp. 4.) ebenfalls diese Soharstelle citirt, folgende Leseart hat: חשיבו דההוא לבושא גופא והשיבו דגופא נשמתא. (Dieselbe Leseart hat auch בעל עקדה in der siebenten Pforte ad init.) Demnach muß dieser Satz also übertragen werden: „Sie glauben, dieses Kleid sei der Körper und wähnen zugleich, der Körper sei schon die Seele.“ Diese Variante ändert übrigens, wie leicht ersichtlich, im eigentlichen Sinne Nichts. Möglich aber auch, daß חשיבו hier ein Nomen abstractum ist, nach den Beispielen aus Esra 4. 22. wo שלו statt שלותא, Daniel 2. 39, wo מלכו statt מלכותא und ibid. 5. 12, wo שכלתנו statt שכלתנותא vorkommt. Herr Jelinek hätte also, selbst nach seiner Auffassung, nicht nöthig gehabt, חשיבות für חשיבו zu setzen.

symbolische Auslegungs-Methode desselben lenkt. Nachdem er zu diesem Behufe den von mir so eben übersetzten Passus aus dem Sohar etwas kürzer mitgetheilt, fährt er also fort: »Durch diese — ob aufrichtig gemeinte oder nicht, lassen wir dahin gestellt sein — Annahme eines geheimen Sinnes, der den Profanen unbekannt blieb, haben sich die Kabbalisten über die historischen Thatsachen und die positiven Gesetze, welche die Schrift ausmachen, hinweggesetzt.« — Wir finden aber nirgends, daß die Kabbalisten den einfachen Wortsinn einer geschichtlichen Stelle geradezu aufheben. Das Verfahren, mit dem buchstäblichen Sinne immer noch eine innere, tiefere Ausdeutung zu verbinden, ist nicht blos den Kabbalisten, sondern auch den Lehrern des Talmud's und den spätern jüdischen Religionsphilosophen eigen — eine Methode, die übrigens viele Theologen und Mystiker anderer Religionen mit ihnen theilen — wobei jeder nach der ihm eigenthümlichen Auffassung verfährt, jedoch immer unbeschadet der historischen Wahrheit. Was die positiven Gesetze betrifft, so werden sie im Sohar fast auf jeder Seite eingeschärft und dringend empfohlen, auch in der Praxis setzten sich die Kabbalisten, sowohl älterer als neuerer Zeit, nicht nur nicht über sie weg, sondern sie wurden gerade von den Anhängern der Kabbala von jeher mit größter Strenge und Pünktlichkeit geübt, und in zweifelhaften Fällen immer auf die erschwerende Seite erklärt; so daß noch heute, wer ganz den Vorschriften des Sohar nachlebt, mehr Strenge in Ausübung der positiven Gesetze beobachtet, als derjenige, der blos den talmudischen Regeln huldigt.

Der Sohar selbst erklärt sich in dieser Beziehung durch folgendes Beispiel: »Gleich einer im Innern ihres Palastes verborgenen Schönen, die, während ihr Freund und Geliebter

vorübergeht, auf einen Augenblick ein heimliches Fenster öffnet, und von ihm allein gesehen, sich dann bald wieder zurückzieht und auf lange Zeit verschwindet, so zeigt auch die Lehre sich nur den Auserwählten, d. h. den ihr mit Leib und Seele Ergebenen, aber auch diesen nicht immer auf gleiche Weise. Anfangs winkt sie dem Vorübergehenden blos mit der Hand zu; es kömmt nun darauf an, ob er den leisen Wink gewahrt: das ist die unter dem Namen רמז bekannte Deutung. Später tritt sie ihm etwas näher, lispelt ihm einige Worte zu, doch ist ihr Antlitz in einen dichten Schleier gehüllt, den seine Blicke schwer zu durchdringen vermögen: das ist der sogenannte דרש. Noch später unterhält sie sich mit ihm, das Angesicht mit einem feinen Flor bedeckt: das ist die nebelhafte Räthselsprache der הגדה. Hat er aber auf solche Weise sich an ihren Umgang gewöhnt, so zeigt sie sich ihm endlich von Angesicht zu Angesicht und vertraut ihm die innersten Geheimnisse ihres Herzens: diese Mittheilung nennt man סוד. Der so weit in die Mysterien der Tora Eingeweihte begreift dann leicht, daß alle diese tiefen Geheimnisse schon in dem einfachen Wortsinne begründet sind und mit ihm übereinstimmen, von welchem (Wortsinne) doch kein Jota abgenommen und Nichts hinzugefügt werden darf. פשטיה דקרא כמה דאיהו דלא לאוספא ולא למגרע אפי' את חד. (Sohar, Th. 2. Bl. 99. Abschn. משפטים).

Dieser Soharstelle entnehmen wir erstens, daß mehrere gleichberechtigte (wenn auch dem Grade nach unterschiedene) Deutungen nebeneinander bestehen können. Zugleich geht aber auch aus dem Schlußsatze, der die hohe Bedeutung der geheiligten Mysterien in ihrer Uebereinstimmung mit dem buchstäblichen Sinne (פשטיה דקרא) findet, die Aner-

kennung dieses, vermöge seiner Unumstößlichkeit [1]) sich zum Kriterium der Wahrheit eignenden verbalen Sinnes selbst, unzweideutig hervor.

Zur Bekräftigung seiner Behauptung, daß die Kabbalisten auf das Historische der Bibel kein großes Gewicht legen, werden jetzt vom Verfasser (Seite 120) noch folgende Worte aus dem Sohar citirt: »Wenn die Lehre blos aus gewöhnlichen Worten und Erzählungen bestände, z. B. den Worten Esau's, Hagar's, Laban's, der Eselin Bileam's und Bileam's selber, warum würde sie die Lehre der Wahrheit, die vollkommene Lehre, das treue Zeugniß Gottes heißen? Dem ist aber nicht so; jedes Wort birgt einen erhabenen Sinn in sich, jede Erzählung enthält mehr als die Begebenheit, welche sie zu berichten scheint.« — Auch aus diesen Worten geht aber blos hervor, daß der Sohar, wie schon gesagt, neben dem Wortsinne noch eine andere, höhere Bedeutung der biblischen Erzählungen anerkennt, und daß es nach ihm keinen, auch noch so geringfügig scheinenden Bericht in der h. Schrift giebt, der nicht bestimmt wäre, unsere Aufmerksamkeit noch außerdem auf etwas Höheres und allgemein Wichtiges zu lenken. Dasselbe lehrt aber auch der Talmud. Auch er läßt einen gottlosen König des Alterthums sich über die Schrift moquiren, die nichts Angelegentlicheres zu thun gehabt hätte, als über so manches Unbedeutende umständlich zu berichten, [2]) wogegen er dann apologetisch bemerkt, daß alle diese unwichtig scheinenden, speciellen Berichte uns nebenher auf so vieles auf dem Gebiete des

[1]) אין מקרא יוצא מידי פשוטו.

[2]) Sanhedrin 99 b. מנשה הי' יושב ודורש באגדות של דופי וכי לא היה לו למשה לכתוב אלא ואחות לוטן תמנע בי' וילך ראובן בימי קציר חטים כו'.

Moralischen, Archäologischen oder Politisch-socialen Bemerkenswerthe aufmerksam machen. Er setzt also ebenfalls bei solchen Erzählungen — unbeschadet dem historischen Factum — wenn nicht gerade einen geheimen, kabbalistischen, doch immer noch einen außerwörtlichen Gedanken voraus.[1]) Daß aber auch der Sohar die historische Wahrheit nicht gefährden will, wird Jeder gestehen müssen, der die Stelle im Originale und im Zusammenhange liest. Der Schlußsatz der vom Verfasser angeführten Stelle ist nämlich etwas ungenau übersetzt. Wörtlich heißt er: »Jede Erzählung zeigt nicht auf diesen Einzelfall allein, sondern auch noch auf Allgemeines hin.«[2]) Diesem Ausspruche folgt dann ein Beispiel, wie wir aus der Geschichte der Sündfluth die Gerechtigkeit und Weltregierung Gottes überhaupt entnehmen können.

Die in Rede stehende Soharstelle kann also — weit entfernt, für des Verfassers Behauptung zu sprechen — vielmehr meiner oben ausgesprochenen Ansicht, daß der Sohar den buchstäblichen Sinn für unverletzlich hält, zur Stütze dienen.

Drittes Capitel.

Die Analyse des Sohar wird fortgesetzt. In diesem Capitel stellt Verfasser die Ansicht der Kabbala über die

---

[1]) Vergl. hiermit auch den bekannten Spruch: כל מה שאירע לאבות סימן לבנים; vergl. auch Mendelssohns hebr. Comment. zu Genes. 2. 8.: כל מה שספר הכתוב הוא אמת בן קרה ליחידים ההם בפועל ממש אלא שעם כל זה יש בהם רמז ודוגמא למה שיקרה לכל מין האדם בכללו ולזה האריך הכתוב בספור פרטיהם.

[2]) ההוא ספור לאו לאחזאה על גרמיה בלבד קא אתי אלא לאחזאה על האי כללא קאתי (Sohar Th. 3. 149 b.).

Natur Gottes dar. — Seite 124 citirt er folgende kabbalistische Beschreibung Gottes. »Sein Kleid ist weiß, und sein Ansehen ist das eines unverhüllten Gesichtes.« In einer Note merkt Herr Franck an, daß er keinen andern Sinn in den beiden Wörtern בוסיטא דאנפין finden konnte, als »ein unverhülltes Gesicht.« — Aber sowohl dem Zusammenhange der betreffenden Soharstelle, als auch einem Analogon in Bamidbar rabba (Parascha 7.) zufolge, wo בְּסִיטָא (vestis) »die Kleidung« oder »die Hülle« bedeutet, muß בוסיטא דאנפין vielmehr »ein verhülltes Gesicht« heißen. Vergl. die auch vom Verfasser weiter unten [1]) angeführte Stelle aus dem Sohar, [2]) wo in einer ähnlichen Beschreibung Folgendes gesagt wird: »Ein Kopf ist die geheime, verdeckte Weisheit, die nie unverhüllt ist. [3])

Ibid. Z. 12. v. u. — Unser Verfasser scheint hier wieder eine Variante im Sohar zu haben. Er citirt nämlich: »Aus seinem Schädel gehen jährlich hervor ff.« In den wir vorliegenden Soharausgaben und ebenso in der Kabbala denudata heißt es aber: בגולגלתא יתבין בכל יומא, nicht »מגולגלתא נפקין בכל שתא.«

Seite 129 übersetzt Verfasser eine in der That äußerst schwierige Stelle aus der Idra suta (der kleinen Versammlung), über Gott und sein Verhältniß zu den Sefirot. Die Uebertragung weicht jedoch in vielen Punkten vom Originaltexte ganz ab. Ich will daher in folgenden Zeilen eine worttreuere geben:

---

[1]) Seite 138. Z. 9. v. u.

[2]) Th. 3. Bl. 288 b.

[3]) Rosenroth in seiner „Kabbala denudata" übersetzt בוסיטא דאנפיה „die Oeffnung seines Gesichtes" (apertura). Ich weiß nicht, nach welcher Etymologie.

»Der Alte der Alten, der Unbekannte der Unbekannten hat eine Gestalt und hat auch keine. Er hat eine Gestalt, durch welche eben das Weltall erhalten wird, hat aber auch keine, weil er nicht gefaßt werden kann. [1]) Als er seine Gestalt zuerst annahm, ließ er aus derselben neun [2]) glänzende Lichter hervorgehen, welche, durch ihn leuchtend, nach allen Seiten hin ein helles Licht verbreiten. Denken wir uns eine (hochstehende) Leuchte, die ihre Strahlen nach allen Richtungen hin versendet: treten wir nun hin, um diese Strahlen zu erfassen, so begreifen wir weiter nichts, als daß sie Alle jener Leuchte entströmen. Ebenso ist der heilige Alte [3]) eine erhabene Leuchte, aber an sich durchaus verborgen und unerfaßlich; wir begreifen ihn nur durch jene sich verbreitenden Lichter (ספירות), die wiederum nur theilweise sichtbar, anderntheils aber verborgen sind: diese machen den heiligen Namen Gottes aus.«

Seite 131 berichtet uns Franck, daß man die zehn Sefirot, welche in der Kabbala eine so große Rolle spielen, schon in einer Mischna (Abot Abschn. 5. Mischna 1.) finden wollte, die da sagt, daß Gott die Welt mit zehn Aussprüchen erschaffen hat (בעשרה מאמרות נברא העולם), oder durch eben so viele Klassen, die aus seinem gebietenden Worte emanirt sind. — Mit Recht weist aber schon der

---

[1]) Vgl. unten Cap. 5. über die Worte: בנין דלא שכיה.

[2]) Nicht zehn, wie Verf. sagt. Die erste Sefira, oder die Krone wird hier nicht mitgezählt, da sie eben jene heilige Gestalt selbst ist, weshalb sie auch „Urpunkt“ (נקודה ראשונה) genannt wird. Vergl. Sohar Th. 1. Bl. 2 a. und Francks Kabbala S. 135; ebenso meine Darstellung weiter unten Cap. 5., wo diese ganze Stelle erklärt wird.

[3]) Eine Benennung Gottes, vom Gesichtspunkte der ersten Sefira aus betrachtet. Siehe Cap. 5.

gelehrte Uebersetzer auf den Ungrund dieser Hypothese hin, da der Sinn dieser Mischna kein anderer ist, als daß die Radix אמר in Beziehung auf Gott in der Schöpfungsgeschichte zehn Mal vorkommt, eine Erklärung, die übrigens der Talmud selbst an zwei Orten [1]) giebt. Dagegen wird eine andere talmudische Stelle mit etwas mehr Wahrscheinlichkeit auf die Sefirot bezogen. Es ist dies die im Tractat Chagiga [2]) erwähnte Borajtha, welche also lautet: בעשרה דברים נברא העולם בחכמה ובתבונה ובדעת בכח ובגבורה ובגערה בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים. Die auffallende Aehnlichkeit dieser Ausdrücke mit den Benennungen der Sefirot bei den Kabbalisten springt in die Augen, und in der That steht R. Samuel Edels [3]) nicht an, sie mit jenen zu identificiren, wobei er sogar die einzelnen Verschiedenheiten im Ausdrucke möglichst auszugleichen sucht. Es ist jedoch nach dieser Annahme höchst auffallend, warum in beiden obenerwähnten Talmudstellen, wo alle möglichen Beziehungen der Zahl Zehn hervorgesucht werden, diese so hochwichtige Beziehung ignorirt wird. Allerdings ließe sich dieser Einwurf beseitigen, wenn wir, was R. Samuel Edels (a. a. O.) wirklich thut, die Sefirot auch noch mit den עשרה מאמרות der Schöpfungsgeschichte identificiren wollten, da alsdann diese, an jenen Stellen in der That herangebrachte Beziehung die Erstere zugleich involvirte. Allein dieses Verfahren ist ja so eben als willkührlich und unhaltbar bezeichnet worden, und geht, wie gesagt, die

[1]) Rosch ha-Schana 32 a., Megilla 21 b.; — Hr. Jellinek hätte also nicht nöthig gehabt auf Maimonides' Mischna-Commentar zu verweisen.

[2]) Fol. 12 a.

[3]) Chiduschë Agadot z. Stelle

Grundlosigkeit einer solchen Idee am Besten aus eben diesen Talmudstellen selbst hervor. — Die bisherigen Versuche, die Namen der Sefirot im Talmud aufzufinden, können daher nur als mißlungen bezeichnet werden.

Seite 135 werden die Worte des Sohar [1]): לא אתידע כלל עד דמגו דחיקו דבקיעותיה נהיר נקודה הדא folgendermaßen übersetzt: »So lange nicht dieser Lichtpunkt (die erste Sefira) aus seinem Schooße hervorgegangen war, war der Unendliche noch ganz unbekannt.« Der Verfasser findet also in דחיקו die Radix חיק »Schooß« mit dem Genitiv-Zeichen und Suffix., was aber offenbar unrichtig, sondern דחיקו ist ein aus dem Verbum דחק entstandenes Nomen »der Drang« oder »die Gewalt« und muß demnach der ganze Satz also übersetzt werden: »So lange nicht jener Lichtpunkt mit einem gewaltigen Durchbruche zum Vorschein kam, u. s. w.« [2])

Unmittelbar nach obenerwähntem Satze fährt Verfasser fort: »Dies haben die spätern Kabbalisten durch eine absolute Concentrirung Gottes auf seine eigene Substanz, צמצום, erklärt.«

Dieses Dogma (סוד הצמצום), in der Gestalt, wie es hier auftritt, und auf die Schöpfung, oder, nach kabbalistischem Ausdrucke, auf die Emanation angewandt, scheint ausschließlich der modernen Kabbola anzugehören, und verträgt sich auch am Besten mit ihrer Anschauungsweise. Doch kommt eine ähnliche Idee schon in Talmud und Midrasch vor. Ich will hier nur zwei, vorzüglich bemerkenswerthe Stellen aus den Rabbot anführen. In beiden

---

[1]) Th. I. S. 15.

[2]) Ueber den Einfluß der Erklärung dieser Worte auf das Verständniß des kab. Systems, vgl. unten Cap. 5.

Stellen wird nämlich die Frage aufgeworfen und beantwortet, wie es möglich sei, daß der **Unendliche** seine Wohnung in einem von Menschen erbauten, und somit **beschränkten**, Tempel aufschlagen könne. Die erste lautet wie folgt: »Ein Heide fragte den Rabbi **Meier**: Ist's möglich, daß derselbe Gott, von dem es heißt:[1]) »Himmel und Erde sind von mir voll, spricht der Herr,« mit Mose von den Cherubim der heiligen Lade herab sich unterredete? Da antwortete ihm der Rabbi: Beschaue dich einmal in diesem großen Spiegel! er that's und erblickte darin seine eigene Gestalt in Lebensgröße. Nun beschaue dich in diesem kleinen Spiegel[2]) hier! er that's und erblickte sich in Miniatur. Wenn du nun, bemerkte R. **Meier**, als sterblicher Mensch, auf diese Weise deine Gestalt nach Willkühr wechseln kannst; um wie viel mehr der große Weltschöpfer. (Midrasch rabba, Bereschit Parascha 5.) Wichtiger noch wegen ihrer größern Deutlichkeit, ist die zweite Stelle: »Als Gott zu Moses sagte, mache mir eine Wohnung, wunderte sich Moses innerlich und dachte: wie? füllt nicht die Herrlichkeit Gottes alle obern und untern Welten, wie will er nun, daß ich ihm eine Wohnung mache? Alsobald ward ihm der göttliche Bescheid: Moses, du hast mich falsch verstanden, ich verlange blos eine Wohnung von 20 Brettern in die Länge und 8 in die Breite; **ja**, noch **mehr**, ich **werde** mich **herablassen** und **meine** **Schechina** (שכינה) **auf** **eine** **einzige** **Quadratelle** **concentriren**. »ולא עוד אלא שארד ואצמצם שכינתי בתוך אמה על אמה« (ibid. **Terumma** Parascha 34.[3])

[1]) Jerem. 23. 24.

[2]) Vielleicht richtiger: **Metallplatte**.

[3]) Doch darf nicht unbemerkt bleiben, daß sämmtliche, auf die göttliche Concentration Bezug habende **Midraschstellen** — im Ge-

Der Verfasser fährt nun (ibid.) mit folgenden Worten fort: Aber eben deswegen, daß Gott in sich selbst zurückgezogen, von Allem, was endlich, begrenzt und determinirt ist,

---

gensatze zur neuern Kabbala, welche hiermit augenscheinlich eines ihrer wesentlichsten metaphysischen Prinzipien aussprechen und sich also wörtlich verstanden wissen will — überall eine allegorische Erklärung zulassen. Ja, diese Auffassungsweise erhält sogar in letztgedachter Stelle die größte Wahrscheinlichkeit, wenn wir ein sie einleitendes Gleichniß aufmerksam betrachten. Als Grund nämlich, warum Gott seine Wohnung in Israel hat aufgeschlagen, lesen wir dort Folgendes: „Ist euch je ein Kauf vorgekommen, wo mit dem Gegenstande der Verkäufer selbst zugleich mit erhandelt wird? Gewiß nicht! Ich aber, spricht Gott, habe euch meine Tora verkauft, und bin mit derselben gleichsam mitverkauft. Gleich einem Fürsten, fügt der Midrasch erläuternd hinzu, der eine einzige, zärtlich geliebte Tochter hatte; ein königlicher Prinz bewarb sich um ihre Hand und erhielt sie. Als dieser nun abreisen und seine Gemahlin heimführen wollte, sprach der Fürst zu ihm: Du hast jetzt meine einzige Tochter, trennen kann ich mich unmöglich von ihr, es steht aber eben so wenig in meiner Gewalt, sie zurückzuhalten, da sie einmal deine Gattin ist, ich bitte dich darum, laß mir in deinem Zelte ein kleines Kämmerlein anbringen, denn überall wo du hinziehen wirst, werde ich dich begleiten. Also spricht auch der Heilige (dessen Name gepriesen sei) zu Israel: Meine Tora habe ich euch nun gegeben, trennen kann ich mich nicht von ihr, sie euch vorenthalten eben so wenig; ich bitte euch daher, wo ihr auch hinziehen möget, wollet ihr sogleich ein kleines Gemach für mich bereiten." (ibid. Paraſcha 33.) Ueber den Sinn dieses etwas kühnen Bildes kann kein Zweifel obwalten. Es drückt erstens die Liebe und Allgüte Gottes aus; seinen Wunsch, die Menschen durch die Offenbarung zu beglücken, was durch die zärtliche Liebe des Königs für seine Tochter angedeutet wird. Zweitens die Aufgabe Israels, Träger und Verbreiter des göttlichen Wortes zu sein, was die beständige Begleitung bedeuten soll. Drittens endlich den Zweck des Gotteshauses, in der edelsten Bedeutung dieses Wortes genommen, unsern Geist durch Erkenntniß (תורה) und unser Herz durch Andacht (תפלה) so zu veredeln und zu erheben, daß wir uns immer mehr dem Urquell des Lichtes und der Liebe nähern, mit dem wir dereinst vereint zu werden hoffen, was mit der Gegenwart Gottes in seiner Lehre (מכרתי לכם תורתי נמכרתי עמה) bezeichnet wird. — Liegt aber die allegorische Tendenz dieser Einleitung klar am Tage, so können

sich unterscheidet, daß man noch nicht sagen kann, was er ist, wird er durch ein Wort bezeichnet, das »Nichts« oder »Nicht-Etwas,« אין, bedeutet.« — Diese Benennung des göttlichen Wesens, die aber einen ganz anderen Grund hat (s. Cap. 5.), stützen die Kabbalisten auf Verse der heiligen Schrift. Vgl. Seite 239. in »Franck's Kabbala« und meine zu Cap. 3. der dritten Abth. gegebenen Notizen.

Unmittelbar darauf heißt es: »Er wird so genannt (nämlich אין),« sagt die Idra Suta, »weil wir nicht wissen, und auch nicht gewußt werden kann, was in diesem Principe (Anfange) war; weil es für unsere Beschränktheit, ja selbst für die Weisheit unerreichbar ist.« — Im Texte heißt es: דלא אתדבק בחכמתא ולא בסוכלתנו.¹) Der Verfasser übersetzt also סוכלתנו durch »Beschränktheit« »Thorheit,« was auch weiter unten (Seite 138.) von ihm wiederholt wird. Aber nicht nur, das der Satz hierdurch eine gezwungene, etwas schiefe Wortstellung erhält, so bezeichnet auch סוכלתנו nicht »Thorheit,« sondern vielmehr »Verstand.« ²) Der Satz muß hier also übertragen werden: »weil es weder durch Weisheit noch durch Verstand erreicht werden kann,« oder einfacher: »weil es durch Weisheit oder Verstand nicht erreicht werden kann.«

Vielleicht liegt aber auch ein tieferer Sinn in diesen

---

wir fast mit Gewißheit schließen, daß die darauf folgende Concentrationslehre einen ähnlichen Sinn enthält. Was daher die Kabbalisten mit diesem Begriffe bezeichnen, ist erweislich nirgends weiter anzutreffen. Dieses Dogma ist übrigens, was noch weiter unten (Cap. 5.) erörtert werden soll (insofern es buchstäblich genommen wird), eine Erfindung der modernen Kabbalisten und der ursprünglichen Kabbala fremd.

¹) Idra Suta, Sohar Th. 3. 288 b.

²) Siehe Daniel 5. 12. מנדע ושכלתנו, ibid. 14. שכלתנו וחכמה יתירא. So übersetzt Onkelos נבון וחכם (Genes. Cap. 41.

Worten. Ich vermuthe nämlich, daß uns der Sohar hier wohl andeuten könnte, wie der »heilige Alte« der »Unbekannte,« selbst von den beiden Sefirot חכמה und בינה, Sefirot, die nächst dem Urpunkte oder der Krone die höchsten sind, und im Verein mit dieser von den Kabbalisten »die intelligible Welt« עולם מושכל, genannt werden, nicht begriffen wird. — Vergleichen wir hiermit, was der Verfasser selbst oben (Seite 133.) in Betreff des En-Sof lehrt: »Die zehn Sefirot können nie den Unendlichen, das En-Sof, welches die Quelle aller dieser Formen ist, und das, in dieser Eigenschaft, keine hat, in sich begreifen ff.« — Doch will ich mit dieser Erklärung durchaus nichts als eine bloße Vermuthung ausgesprochen haben, da der Sohartext sich nicht deutlich ausdrückt. Jedenfalls bleibt es aber gewiß, daß hier סוכלתנו nur durch »Verstand« übersetzt werden darf.

Seite 150. [1]) führt der Verfasser als eine eigenthümliche, sonderbare Idee des Sohar an, daß er die Lehre von einer Schöpfung, die vor der unsrigen war, von Welten, die unserer Welt vorangegangen und verschwunden sind, vorgetragen habe: עד לא ברא הקב"ה האי עלמא הוי בארי עלמין וחריב לון. [2]) — Es findet sich aber der beregte

---

V. 33. u. 39.) mit סוכלתן וחכים, ebenso בחכמה בתבונה (Exod. 35. 31.) mit בחכמתא בסוכלתנו. Im Sohar selbst finden wir Th. 3. Bl. 127 b. בחכמתא בסכלתנו בדעתא. ibid. Bl. 218 b. בבעירי חקלא בלא סכלתני und Bl. 270 b. מארי דחכמתא מארי דסוכלתנו.

[1]) Ich bemerke hier, zur Erleichterung des Auffindens, daß der vom Verfaßer Seite 150. Anmerkung 2. gegebene Seitennachweis: „Sohar, Th. 3. 148 a.," blos der ältern Amst. Soharausgabe entspricht, während sowohl in der Mantuaner, als auch in den Frankfurter und neuern Amsterdamer Ausgaben die Stelle sich Bl. 128 a. befindet.

[2]) Th. 3. Bl. 61.

Satz aus dem Sohar fast wörtlich auch im Midrasch rabba (Bereschit Paraschа 4.) וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד א״ר אבהו מכאן שהי׳ בורא עולמות ומחריבן עד שברא את אלו אמר דין הניין לי יתהון לא הניין לי. »Rabbi Abuhu lehrte: Aus den Worten der Schrift: [1]) Und Gott sah alles, was er gemacht, und siehe, es war sehr gut« entnehmen wir, daß er bereits früher Welten erschaffen und zerstört hatte, bis er das gegenwärtige Weltall erschuf, da sprach er: dieses gefällt mir, jene gefielen mir nicht.«

Jedoch muß noch bemerkt werden, daß, nach einer etwas freien Interpretation, diesem Midrasch ein ganz anderer Sinn beigelegt werden kann. Es ist nämlich nicht unwahrscheinlich, daß schon unsere Alten hiermit, gleich den neuern Optimisten, die Lehre von der besten Welt aussprechen wollten. Das vom Midrasch erwähnte »Erschaffen und Zerstören von Welten« muß demnach blos als Bild der göttlichen Intelligenzthätigkeit erklärt werden; eine Allegorie, die den Gedanken ausdrücken soll, daß gleichsam alle nur möglichen Ideale von Weltsystemen der göttlichen Weisheit gegenwärtig waren, als der Plan zu dem wirklich Bestehenden gefaßt wurde. [2])

Die allegorische Auslegung unseres Midrasch wird um so wahrscheinlicher, als diese Hypothese in Parascha 9., wo sie wiederholt auftritt, von folgenden Worten eingeleitet wird: את הכל עשה יפה בעתו, בעונתו נברא העולם שלא היה העולם ראוי לברוא קודם לכן. »Die Worte des

---

[1]) Bereschit 1, 31.

[2]) Vergl. Jizchaki Genes. 1, 1. und Bereschit rabba 12: בתחלה עלה במחשבה לפניו לבראו במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים עמד ושתף מדת הרחמים למדת הדין.

Predigers:[1] Gott schuf Alles zur passenden Zeit," lehren uns, daß auch das Weltall zur gehörigen Zeit erschaffen worden, daß nämlich der geeignete Zeitpunkt der Schöpfung bis dahin noch nicht gekommen war. (Vgl. noch Cap. 5.)

Viertes Capitel.

Dieses Capitel enthält eine Fortsetzung der Analyse des Sohar, und handelt von der Ansicht der Kabbala über die Welt.

Seite 156. wird Folgendes aus dem Sohar citirt: »Alle Dinge, aus denen diese Welt besteht, sowohl der Geist als der Körper, werden zu ihrem Princip und zu ihrer Wurzel zurückkehren, aus denen sie hervorgegangen sind.« Diese Worte sollen sich, nach Anmerkung 3. des Verfassers, im 2. Theile Bl. 218 b. befinden. In den mir vorliegenden Soharausgaben kann ich diese Stelle nicht finden, was um so bedauerlicher, da ein rechtes Verständniß derselben von wesentlichem Einflusse auf die Auffassung des kabbalistischen Systems sein kann.[2])

»Die Kabbalisten,« berichtet uns Franck, (Seite 157.) »bedienen sich eines sehr originellen Ausdruckes, den auch mehre moderne Mystiker gebrauchen. Sie nennen die Natur einen »Segen« und betrachten den Umstand, daß der Buchstabe, mit dem Mose die Schöpfungsgeschichte angefangen, בְּרֵאשִׁית, zugleich der erste in dem Worte »Segen,« בְּרָכָה, ist, als sehr bedeutungsvoll.« — Auch im Midrasch

[1]) Kohelet 3, 11.

[2]) Zur Erleichterung des Auffindens will ich hier noch bemerken, daß das vom Verfasser öfters angeführte „Buch des Geheimnisses" (z. B. Seite 152. Anm. 2.), sich Sohar Th. 2. Bl. 176 b. befindet.

rabba (Bereschit 1.) heißt es aber: למה בב"ת מפני שהוא לשון ברכה ולא באל"ף שהוא לשון ארירה [1])

Nachdem **Franck** mehre Data herangebracht, um uns die Ansicht der Kabbalisten über die Vollkommenheit des Weltalls darzulegen, fährt er (Seite 158.) also fort: Allein keine von den Stellen, die wir zur Unterstützung dieses Prinzips anführen könnten, kann von größerem Interesse als die folgende sein: »Der Heilige, gepriesen sei er, hatte bereits mehre Welten geschaffen und zerstört, bevor er diese Welt (in der wir leben) geschaffen; und als dieses letzte Werk der Vollendung nahe war, waren alle Geschöpfe des Weltalls, bevor sie in diese Welt eingetreten, in ihren wahren Gestalten vor Gott gegenwärtig.«

Daß der Vordersatz dieser Stelle sich wörtlich im Midrasch befindet, habe ich bereits oben (Cap. 3. Ende) angeführt; aber auch der Nachsatz wird im Talmud (Rosch ha-Schana 11 a.; Chulin 60 a.) ausdrücklich gelehrt: כל מעשה בראשית בקומתם נבראו לדעתם נבראו בצביונם נבראו, was von Raschi, wie folgt, erklärt wird: »Alle Werke der sechs Schöpfungstage sind in ihren wahren Gestalten vor Gott erschienen, um ihre Einwilligung befragt und sodann nach ihrem eigenen Wunsche erschaffen worden.« [2]) Die Tendenz dieser Allegorie kann keine andere sein, als die höchste Vollkommenheit der Schöpfung uns gleichsam zu veranschaulichen.

[1]) Der Nutzen aller der vergleichenden Notizen in diesem Capitel, wie am Ende des vorigen wird sich zwar erst im fünften Cap., wo von der Natur der Seele die Rede sein wird, herausstellen; doch muß ich schon jetzt bemerken, daß sie uns auf die Verwandtschaft des talm. und kab. Systems — im Gegensatze zu des Verf. Behauptung — aufmerksam machen sollen.

[2]) Aruch s. v. צב hat eine abweichende Erklärung, doch führt er auch die Raschi's an.

Seite 164. Zeile 12. heißt es: »Der Sohar sagt ausdrücklich, daß der Engel des Todes, die böse Begierde, Satan und die Schlange, welche unsere erste Mutter verführt hat, Eins sind.« — Aehnliches lehrt uns auch der Talmud:[1] הוא יצר הרע הוא השטן הוא מלאך המות במתניתא תנא יורד ומטעה עולה ומשטין יורד וממית: »Die böse Begierde, der Satan (Ankläger) und der Todesengel sind Eins. In einer Borajtha wird gelehrt: er kömmt herab und verführt, steigt dann hinauf und klagt an, kommt alsdann wieder herab und tödtet.«[2] Die Intention dieser sinnreichen Allegorie ist augenfällig. Das Laster bestraft sich selbst!

Fünftes Capitel.

Das fünfte Capitel ist eine Fortsetzung der Analyse des Sohar, und enthält die Ansicht der Kabbalisten über die menschliche Seele. — Am Anfange desselben[3] sagt uns Verfasser, daß die Unsterblichkeit nicht ausdrücklich in der Bibel gelehrt werde, vielmehr habe das Muster der Weisheit in Israel, Salomo, der Nachwelt folgende befremdende Parallele hinterlassen: »Der Mensch stirbt wie das Vieh u. s. w.« — Warum verschweigt uns aber Verfasser die so deutlichen, als erhabenen Worte desselben Weisen am Schlusse seines Buches: Der Staub kehrt zur Erde zurück, woher er ward, und der Geist schwingt sich aufwärts zu Gott, der ihn gegeben.« (Kohelet 12, 7.)

---

[1]) Baba Batra 16 a.

[2]) Vide More Nebuchim Th. 3. Cap. 22.

[3]) Seite 165

Erhellt daraus nicht genugsam, daß Salomo in seinem Werke, wie in einer philosophischen Abhandlung, die divergirendsten Meinungen gegeneinanderstellt, und selbst die Ausgeburten des Irrglaubens nicht verschweigt, um die Aufmerksamkeit desto mehr auf das Endresultat zu lenken?

Lassen wir aber jetzt diesen Seitensprung des Verfassers und gehen wir zu dem eigentlichen Gehalte dieses Capitels über, nämlich zur Natur der menschlichen Seele.

Schon im vorigen (so wie zu Ende des vorvorigen) Capitel haben wir aus einigen Beispielen auf die nahe Verwandtschaft der Kabbala mit dem talmudisch-theologischen Systeme hingewiesen. Sehen wir jetzt, wie ganz anders Verfasser hierüber urtheilt. Er stellt nicht nur beide Systeme als sich völlig ausschließende, getrennte Lehren gegenüber, sondern er hebt auch das eine auf Unkosten des andern. Gleich zu Anfang des fünften Capitels hebt es nämlich Franck als einen besondern Vorzug der Kabbala hervor, daß sie dem Menschen einen sehr hohen Rang angewiesen. Als Gegensatz zu dieser kabbalistischen Auffassung der Menschenwürde stellt er die talmudische Ansicht vom Menschen mit folgenden Worten auf: [1]) »Die Natur des Menschen wird von ihm (vom Talmud) eher erniedrigt als geadelt »Woher kommst du? Von einem Tropfen in Fäulniß. Wohin gehst du? An einen Ort des Staubes und des Gewürmes u. s. w.« [2]) Dies, sagt Franck, sind die Worte, welche man in einer Sammlung von Sprüchen liest, die den Aeltesten und Verehrtesten aus der talmudischen Schule zugeschrieben werden. In einer ganz andern Sprache aber erzählt uns der Sohar unsern

[1]) Seite 165. und 166.

[2]) Abot, Cap. 3, 1.

Ursprung, unser künftiges Loos und unsere Beziehungen zum göttlichen Wesen.« — Es folgen nun durch das ganze fünfte Capitel viele Citate aus dem Sohar, alle auf den Adel der menschlichen Seele Bezug habend, um das Ausgesagte zu erhärten. Allein der größte Theil dieser Aussprüche findet sich fast wörtlich auch in talmudischen und midraschischen Tractaten [1]), wodurch also der harte Tadel des Verfassers von selbst schwindet. Wir werden die betreffenden Stellen, die uns zugleich einen Blick in das psychologische System des Talmud's thun lassen, in 23 Notizen, die wir zu diesem Zwecke mit Buchstaben bezeichnen wollen, folgen lassen.

Zuvörderst will ich jedoch die obenerwähnte Mischna in Abot, welche Franck als einzigen Beleg für den niedern Standpunkt des talmudischen Systems anführt, in ihrem Zusammenhange etwas näher beleuchten. Sie lautet: Akabja ben Mahalalel sagte: Habe drei Dinge vor Augen, und du wirst nicht zur Sünde gereizt: Woher kommst du? Von einem Tropfen in Fäulniß. Wohin gehst du? An einen Ort des Staubes und des Gewürms. Vor wem wirst du einst Rechenschaft ablegen müssen? Vor dem König der Könige, vor dem Heiligen, dessen Name gepriesen sei.« Aus diesen Worten folgert nun der Verfasser die niedrigen Begriffe der Talmudlehrer von der menschlichen Natur. Aber abgesehen davon, daß die Mischna offenbar, wie bei Strafpredigten gewöhnlich, nur die moralische Seite hervorkehrt, ohne jedoch auch eine tiefere Anschauungsweise, in die nur momentan nicht eingegangen wird, zu negiren; so wird hier überhaupt, bei reiflichem Nachdenken, die menschliche Natur

[1]) Ueber diese Zusammenstellung von Talmud und Midrasch siehe unten meine Anmerkung.

auch an und für sich nicht unrichtig aufgefaßt. Denn wie hoch auch die Meinung der Kabbala von der Abkunft der menschlichen Seele sein mag, so lehrt sie uns ja selbst, daß es eine Nothwendigkeit für sie sei, eine Rolle in dieser Welt zu spielen, und ob sie sich auch sträubt, ihren himmlischen Sitz zu verlassen, um in dieses Jammerthal einzuwandern,[1]) so muß sie dennoch die Reise antreten. Allerdings betrachtet sie diese Wanderung nicht als ein Herabsinken oder eine Verbannung, sondern als ein Erziehungsmittel und eine heilsame Probe. Ja selbst die ekelhaften Durchgangspunkte, deren die Mischna erwähnt, können dem menschlichen Leben, wenn es vollständig gewesen, nicht zur Schmach gereichen, da auch sie nur Mittel zu einem erhabenen Zwecke waren. Anders aber verhält es sich, wenn dieser Zweck verfehlt worden, wenn umsonst die ursprünglich reine Intelligenz in eine materielle Hülle gezogen worden, wenn die himmlische Königstochter umsonst jene unfläthige Passage machen mußte Dann gereicht es dem pflichtvergessenen Menschen allerdings zur größten Schmach, und er wird strenge Rechenschaft darüber ablegen müssen. Je höher also unsere Begriffe von dem Adel der menschlichen Seele, desto dringender wird die Aufforderung, uns stets an die Art unseres Entstehens, so wie unseres Dahinscheidens und an die einst zu fordernde Rechenschaft zu erinnern, um vor jeder Pflichtverletzung zurückzutreten.

Fassen wir nun in diesem Sinne den Ausspruch unserer

---

[1]) Folgende Worte legt der Sohar (2. Th. Bl. 96.) der Seele in den Mund: „Herr des Weltalls! ich bin glücklich hier oben, und wünsche nicht in eine andere Welt zu gehen, wo ich eine Magd und allem Unflathe ausgesetzt sein werde." (Vergl. weiter unten die mit Bft. H. bezeichnete Notiz.)

Mischna auf: »Denke an drei Dinge, und du wirst nicht zur Sünde gereizt. An die Wanderung, die deine göttliche Seele antreten mußte; an die Trennung, die Seele und Körper bevorsteht, und an die Rechenschaft, die du einst abzulegen hast:« so bedürfen wir des Ambiguum's [1]) des Uebersetzers nicht, um die psychologische Anschauung des Talmud's zu rechtfertigen.

Nachdem wir nun den Tadel des Verfassers in Betreff dieser Mischna als unbegründet zurückgewiesen, wollen wir sogleich mit einigen kurzen Andeutungen den fraglichen Standpunkt des Talmud's in Beziehung auf Menschenwürde bezeichnen.

Nicht nur lehrt er ausdrücklich, was auch Franck (Seite 161.) anführt, daß die tugendhaften Menschen größer seien als selbst die Engel גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת; [2]) er spricht es auch aus, daß das Weltall nur um des Gesetzes willen da ist — אלמלא התורה לא נתקיימו שמים וארץ: [3]) — das Gesetz ist aber wiederum nur um des Menschen willen da, nach dem bekannten Grundsatze: לא נתנה תורה למלאכי השרת »das Gesetz ist nicht den Engeln gegeben worden;« weshalb auch in der That der Talmud nicht ansteht zu behaupten, das ganze Weltall sei nur um des tugendhaften Menschen willen erschaffen worden כל העולם כלו לא נברא אלא בשביל

[1]) Der Talmud — sagt Herr Jellinek — sei nicht verantwortlich für die Ansicht eines Individuums. Mit Recht betrachtet aber Verf. die Aussprüche der ältesten und verehrtesten Synagogenväter als echte Ausflüsse des rabbinischen Judenthums, die überall in die spätern Schulen Eingang gefunden.

[2]) Sanhedrin Abschn. 11. fol. 93 a.

[3]) Pesachim 68 b.

וה [1]) So stellt auch der Midrasch (Bereschit rabba I.), beide Begriffe zusammenziehend, den Grundsatz auf: בשביל התורה שנקראת ראשית ובשביל ישראל שנקראו ראשית. Besonders bemerkenswerth ist folgender Ausspruch des Midrasch: בנוהג שבעולם אומן בונה פלטרין אינו בונה מדעת עצמו אלא דפטראות ופנקסאות יש לו, כך בתורה הביט הקב"ה ובה ברא את העולם »So wie der Baumeister nur nach bestimmten Regeln und nach einem vorher gezeichneten Abrisse einen Palast erbaut, so hat auch Gott sich der Tora bei der Schöpfung des Universums bedient.« (ibid. ibid.) So auffallend und übertrieben diese Allegorie uns im ersten Augenblicke erscheinen muß; so hat sie doch, bei reiflichem Nachdenken, eine eben so einfache, als sinnreiche Bedeutung. Der Mensch ist gleichsam ein Mittelding zwischen Thier und Engel, er vereinigt in sich selbst Thierisches und Geistiges, wodurch auch ein beständiger Kampf in ihm zwischen Sinnlichkeit und höheres Pflichtgefühl, ein Kampf zwischen Erde und Himmel. Dieser Kampf aber ist nothwendig, zu diesem Kampfe hat ihn Gott mit Willensfreiheit ausgerüstet; wo Kampf ist, da ist auch Sieg zu erwarten, ein Sieg des Geistigen über das Irdische, ein Sieg der Unendlichkeit und der Freiheit über die Endlichkeit und die Unfreiheit. Fortschritt ist die Loosung, Fortschritt der Zweck; der Mensch soll als Mittelglied Himmel und Erde verbinden, denn auch der Körper soll endlich vergeistigt, das Irdische veredelt und gehoben werden. Alles dies ist aber nur im Menschen möglich; das Thier lebt blos nach einem ihm inwohnenden Instinkte, da ist ewiger Stillstand, da ist weder Kampf, noch Sieg, noch Fortschritt

---

[1]) Berachot, 6 b.

denkbar. Und selbst der Engel, so erhaben auch der Standpunkt, der ihm auf der Stufenleiter der Schöpfung angewiesen, handelt doch nur nach ewigen und bestimmten Regeln; auch bei ihm kann weder von Kampf, noch von Fortschritt die Rede sein. אדם נקרא מהלך, מלאך עומד »Nur der Mensch schreitet ewig fort, während der Engel seinen Stand nicht verändert.« [1])

Kommen wir nun zu unserm Midrasch zurück. Der Mensch mußte also, ganz so wie er jetzt ist, erschaffen werden, wenn er, vermöge des Gesetzes (תורה), der Mittelpunkt der ganzen Schöpfung werden, und der Plan des allweisen Schöpfers überhaupt zur Ausführung kommen sollte.

---

[1]) Vergl. Sacharj. 3. 7. ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה. — Dies hält auch מהר"ם אלבילדה in seinem vortrefflichen Werke דרש משה Abschn. פנחס für den Grund, daß bei der Schöpfung des Menschen der gewöhnliche Nachsatz: וירא אלהים כי טוב „Und Gott sah, daß es gut war" fehlt. „Die Vollkommenheit aller übrigen Geschöpfe," sagt er, „besteht gerade darin, daß sie den Standpunkt, auf den die Natur sie gestellt hat, nicht verändern; der Engel lebt nach den Gesetzen des Geistes, die Planeten rollen nach den Gesetzen der Bewegung, ebenso haben auch die Elemente, Thiere und Pflanzen ihre Normen, jede Aenderung ist Abnormität und Unvollkommenheit. Nur der Mensch allein macht hierin eine Ausnahme. Bei ihm ist gerade Stillstand die größte Unvollkommenheit, Wechsel und Fortschritt die einzigen Mittel zu seiner Vollendung. Bei seiner Schöpfung konnte es also noch nicht heißen: וירא אלהים כי טוב." — Aehnlich wird schon von Vielen (דרך דרוש) der talmudische Ausspruch gedeutet: הנפטר מן החי יאמר לו לך לשלום הנפטר מן המת יאמר לו לך בשלום (Berachot 64 a.; Moed Katon 29 a.). So lange der Mensch lebt, ist nämlich noch Fortschritt zu erwarten, daher die Anrede: לך לשלום „Gehe hin zu immer größerer Vollendung!" Hat er aber die irdische Hülle abgestreift, ist er unter die seligen Geister aufgenommen, so ist keine weitere Vervollkommnung denkbar, und daher die entsprechende Anrede: לך בשלום „Geh hin in deiner Vollendung!" — Vergl. auch die Erklärung des Midrasch rabba K 50. אין מלאך א' עושה שתי שליחות in Ikarim Abhandl. 2. Cap. 12.

Das Gesetz diente also, wie der Abriß dem Baumeister, dem Schöpfer gleichsam dazu, um der menschlichen Natur diejenige Beschaffenheit zu geben, die sie befähige, nach den Anforderungen der Tora zu leben. Von der Schöpfung des Menschen ist aber, wie bereits angeführt, die Schöpfung des Weltalls bedingt, und somit der Ausspruch unseres Midrasch gerechtfertigt: בתורה הביט הקב"ה ובה ברא את העולם.

Wir kehren nun, nachdem wir die Würde der menschlichen Natur nach talmudischen Anschauungen festgesetzt, zum Verfasser zurück. In 23 folgenden Notizen, denen sich dann eine Nachbemerkung anschließen wird, soll dargethan werden, daß fast sämmtliche, der Kabbala entlehnten, auf den Adel der Menschennatur bezüglichen, Momente, welche unser Verfasser im fünften Capitel anführt, auch in talmudischen und midraschischen Werken, [1]) wenn nicht immer ganz, doch nach ihren Grundzügen angetroffen werden.

A.] Seite 166: »Der Mensch ist zugleich der Inhalt und die höchste Stufe der Schöpfung; deßwegen wurde er auch erst am sechsten Tage geschaffen. Sobald der Mensch geschaffen ward, war Alles vollendet, sowohl die obere als untere Welt, denn Alles ist im Menschen enthalten.« — Dasselbe lehrt aber, dem Hauptinhalte nach, auch der Mi-

[1]) Wenn ich hier Talmud und Midrasch zusammenstelle, so geschieht es, weil der agadische Theil des Erstern, aus welchem Theile doch allein eine Art von Religionssystem zu schöpfen, die Grundlage der mehrsten Midraschwerke bildet; namentlich enthält Bereschit rabba großentheils Auszüge aus dem jerusalem. Talmud, weshalb dieser Midrasch auch „die palästinensische Agada“ genannt wird (s. Raschi zu Genes. 47, 2. זהו לשון בראשית רבה שהיא אגדת ארץ ישראל אבל בגמרא בבלית שלנו וכו'). Folgende Citate (mit Ausnahme des erstern) sind daher immer — wo nicht gar aus beiden zugleich — entweder aus dem Talmud oder aus Bereschit rabba.

drasch: ורק בו נשמה והעמידו וכילל בו העולם בו התחיל בו סיים אמר הקב"ה הן האדם היה כאחד ממנו כיחידו של עולם (Midrasch Abchir und Schimeoni Cap. 33.).

B.] Seite 167. Zeile 4. v. u.: »Schon durch die Macht seiner äußern Gestalt macht der Mensch selbst die wildesten Thiere erzittern.« — Auch dieses wird schon in Talmud und Midrasch gelehrt, und zwar entlehnen sie es derselben Schriftstelle, aus welcher der Sohar diese Lehre deducirt: ומוראכם וחתכם יהי' וכו' כל זמן שאדם חי אימתו מוטלת על הבריות תינוק בן יומו חי אינו צריך שימור מן הנחשים, ארי רואה אותו ובורח (Sabbat fol. 151 b., Bereschit rabba Cap. 34.). Besonders bemerkenswerth ist folgende Stelle: אין חיה רעה שולטת באדם אלא אם כן נדמה לה כבהמה »Nie wagt sich ein wildes Thier an einen Menschen, es sei denn, daß es ihn mit einer andern Thiergattung verwechselt« (Sabbat ibid.; Sanhedrin 38 b.).

C.] Verfasser fährt nun (S. 168.) also fort: Es wird aber gleich hinzugefügt, daß diese Macht schwindet, sobald der Mensch durch die Sünde und durch die Vernachläßigung seiner Pflichten gesunken ist.« — Aber selbst dieser Zusatz fehlt im Midrasch nicht: וירדו בדגת הים אם זכו וירדו ואם לאו ירדו את שהוא בצלמנו כדמותנו וירדו ושאינו בצלמנו כדמותנו ירדו (ibid. 8.).

D.] Der Verfasser führt (Seite 168—169.) fünf kabbalistische Benennungen der Seele oder des Ansich des menschlichen Wesens an: »נשמה, רוח נפש, יחידה, חיה.« — Dieselben Bezeichnungen finden sich buchstäblich im Talmud Jeruschalmi, der sie aus verschiedenen Schriftstellen herleitet. (Siehe Bereschit rabba Cap. 14. und Schimeoni I.

fol. 6 d.) Allerdings ist dies Moment im Sohar schon mehr entwickelt, aber die Grundzüge sind dieselben.

E.] Seite 171.: »Die Seelen der Gerechten stehen höher, als alle jene obern Mächte und Diener.« — Diese Ansicht spricht auch der Talmud dadurch aus, daß er den menschlichen Seelen vor ihrer Geburt (רוחות ונשמות שעתידין להבראות [1]) den siebenten oder höchsten Himmel (ערבות) zum Aufenthalte giebt, während er die Engelschaaren (כתות של מלאכי השרת) in den dritten Himmel (מעון) verweist. (Siehe Chagiga 12 b.)

F.] Seite 173.: »Jede Gestalt, in der man nicht das männliche und weibliche Princip findet, ist nicht vollkommen. Gott schlägt seine Wohnung nicht an einem Orte auf, wo diese Principien sich nicht vereinigt finden. Der Seegen kann nur da sein, wo diese Vereinigung ist, wie es uns die Worte sagen: Er segnete sie und nannte ihren Namen Adam am Tage, an welchem sie geschaffen wurden, denn selbst der Name Adam (Mensch) kann nur einem Manne und einer Frau, die zu einem Wesen verbunden sind, gegeben werden.« — Obwohl diese Idee im Talmud nicht, wie es hier geschieht, auch auf die Seele ausgedehnt wird, so verdient es doch bemerkt zu werden, daß die vom Sohar hier gebrauchten Ausdrücke einer Stelle im Talmud entlehnt und nur etwas mehr entwickelt wurden. Im Tractat Jebamot 63 a. lesen wir: כל מי שאין לו אשה אינו אדם שנאמר זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם ביום הבראם. Der Sohar, der sich hier deutlicher als der Talmud erklärt, giebt uns hierzu noch einen hermeneutischen Zusatz, indem er

[1]) Ebenso den Seelen der Gerechten nach ihrem Tode: נשמותן של צדיקים (Chagiga 12.). Vgl. auch den oben citirten talmudischen Ausspruch: גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת.

großen Nachdruck auf die Pluralform שמם legt. »Es heiße hier nicht,« sagt der Text, ויקרא את שמו אדם »Er nannte seinen Namen Adam,« sondern את שמם »ihren Namen.« »Dies lehrt uns, daß nur Beiden, Mann und Frau, in ihrer Vereinigung, dieser Name zukomme.« (Sohar Th. I. Bl. 55 b.) Vergl. nun noch den talmudischen Ausspruch: איש ואשה שכינה ביניהם [1])

G.] Ibid. Zeile 7. v. u. citirt Verfasser folgenden Ausspruch des Sohar: »Alle Seelen und Geister bestehen, bevor sie in diese Welt eintreten, aus einem Manne und einem Weibe, die zu einem Wesen vereinigt sind; wenn sie auf die Erde hinabsteigen, scheiden sich die zwei Hälften und beleben verschiedene Körper. Wenn es zur Heirath kommt, verbindet sie Gott, der alle Seelen und Geister kennt, sowie sie früher waren, und sie machen dann wieder einen einzigen Körper und eine einzige Seele aus. Diese Verbindung richtet sich aber nach den Handlungen des Menschen. Wenn der Mensch rein ist und seine Handlungen gottgefällig sind, wird ihm jene Verbindung zu Theil, die ihm vor seiner Geburt geworden. — So eigenthümlich diese Idee uns auch erscheinen muß, und so fremd sie besonders den schlichten, jüdischen Religionsbegriffen zu sein scheint, daß Verfasser nicht mit Unrecht eine Bekanntschaft mit den Androgynen Plato's muthmaßt; so haben doch, nach den eigenen Worten des Sohar, [2]) folgende talmudische Aussprüche die erste Veranlassung zur nähern Untersuchung dieser wichtigen Frage ge-

---

[1]) Ich wiederhole jedoch, daß ich, was diesen Punkt betrifft, blos den Ausdruck und nicht die Idee des Sohar im Talmud wiederfinde. Ob aber der Keim dieser Idee nicht schon in der talmudischen Anschauung gelegen, darüber siehe folgende Notiz

[2]) Th. 1. Bl. 91 b.

geben. Erstens: מ׳ יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת בת פלוני לפלוני. »Vierzig Tage vor der Bildung des (männlichen [1]) Kindes (im Mutterleibe), macht eine göttliche Stimme bekannt, welches Frauenzimmer ihm zur Gattin bestimmt sei« (Sanhedrin, 22 a., Sota 2 a.). Ferner: אין מזווגין לו לאדם אלא לפי מעשיו. »Die eheliche Verbindung richtet sich immer nach den Handlungen des Menschen.« (ibid. ibid.) Ferner: אין אדם מוצא קורת רוח אלא באשתו הראשונה וכן אין אשה כורתת ברית אלא עם בעלה הראשון. »Wahre Beruhigung findet der Mensch nur im Besitze seiner ersten Gattin, ebenso kann auch das Weib nur mit ihrem ersten Gatten einen wahren Herzensbund schließen« (Jebamot 63 a., Sanhedrin 22 a. und b.). Ferner: לכל יש תמורה חוץ מאשת נעורים. »Alles hat Ersatz, nur nicht die erste Ehe« (Sanhedrin ibid.). Mehre dieser Stellen waren dem Verfasser jener Zeilen im Sohar [2]) augenscheinlich bekannt. Können sie uns nun zwar den ersten Impuls zu einer ähnlichen Forschung genügend erklären, so will ich doch noch eine andere Stelle anführen, die um so wichtiger als alle übrigen ist, da sie mehr als einen bloßen Impuls, da sie den Keim der in Frage stehenden Lehre selbst zu enthalten scheint. Sie lautet also: »Rabbi Jochanan sagte: die eheliche Verbindung ist eben so schwierig (dem gewöhnlichen Laufe der Natur zuwider), wie die Theilung des rothen Meeres, [3]) denn so heißt es: Gott führt die Einsamen in

[1]) Vergl. Tosafot Sota 2 a.

[2]) a. a. O.

[3]) Auch diese Stelle war dem Sohar bekannt, der sie fast wörtlich (Th. 2. Bl. 170.) anführt, und sogar des betreffenden Psalmverses nicht vergißt.

ein Haus zusammen, er fügt sie wie Gefesselte in die ehelichen Bande (Ps. 68.). Frage: wie wäre das aber möglich? ward uns ja gelehrt, daß schon lange vor der Geburt die eheliche Verbindung beschlossen sei? Antwort: Hier ist auch nur von einer zweiten Ehe die Rede, (die wird als naturwidrig und schwierig bezeichnet), dort hingegen wird die erste Ehe gemeint, (die ist schon vorherbestimmt [1]).« (Sanhedrin 22 b.) — Scheint nicht in diesem Unterschiede zwischen einer ersten und zweiten Ehe der Gedanke jener Seelenverschwisterung, oder — um mich des Ausdruckes des Sohar zu bedienen — jener Seelenehe gleichsam im Keime zu liegen? Was hielte sonst den Talmud zurück, die himmlische Prädestination auch auf die zweite Ehe auszudehnen? Warum betrachtet er eine so naturgemäße Verbindung, wie die Ehe an sich ist, beim zweiten Male für so naturwidrig, daß er sie nur einem göttlichen Wunder zuschreiben zu können glaubt? כבקריעת ים סוף. Es ist daher wenigstens sehr wahrscheinlich, daß der Talmud mit seinen Lehren über die Ehe Vorstellungen verband, die den kabbalistischen Theorien über diesen Punkt nicht unähnlich sind.

H.] Seite 174. fährt Verfasser fort: »Der Glaube, den wir jetzt auseinandergesetzt haben, läßt sich von dem Dogma von der Präexistenz nicht trennen. Dieses Dogma wird daher auch mit aller möglichen Klarheit im Sohar aufgestellt: »Zur Zeit, da der Heilige, gepriesen sei er, die Welt schaffen wollte, war sie ihm in der Idee gegenwärtig; er

[1]) Raschi Sota b. will diese Frage und Antwort auch auf den vorhergehenden Ausspruch: אין מזווגין אלא לפי מעשיו beziehen, was sich aber aus Sanhedrin 22 b., wo, obwohl dieser erste Ausspruch ganz weggeblieben, dennoch dieselbe Frage aufgeworfen wird, als unrichtig, wenigstens als sehr gezwungen herausstellt.

bildete da alle Seelen, welche dem Menschen zugetheilt werden sollten; . . . Ist ihre Zeit gekommen, so ruft Gott jede Seele und sagt ihr: Geh' an jenen Ort, jenen Körper zu beleben: die Seele antwortet ihm: O Herr des Weltalls! ich bin glücklich in der Welt, wo ich bin, und ich wünsche nicht, in eine andere Welt zu gehen, wo ich eine Magd und allem Unflathe ausgesetzt sein werde. Hierauf spricht Gott: Von dem Tage an, da du geschaffen worden, wardst du nur geschaffen, um in dieser Welt zu sein. Sieht nun die Seele, daß sie gehorchen muß, so betritt sie schmerzvoll den Weg dieser Welt und steigt zu uns herab.« (Sohar Th. 2 Bl. 96 b.)«

Auch im Talmud wird das Dogma von der Präexistenz, wenn auch nicht in so geordneter Darstellung, doch nichts desto weniger klar gelehrt. Nicht nur weist er, wie bereits erwähnt, den menschlichen Seelen vor ihrer Geburt den siebenten oder höchsten Himmel zum Aufenthalte an, ערבות בו נשמתן של צדיקים הוות ונשמות שעתידין להבראות (Chagiga 12 b.); nicht nur läßt er sie allmälig aus ihrer Vorrathskammer auswandern, um unsere Erde zu bevölkern עד שיכלו כל הנשמות שבגוף (Jebamot 62., Aboda Sara 5., Nidda 13.); sondern sie saßen auch mit im göttlichen Rathe bei der Schöpfung unserer jetzigen Welt בנפשותן של צדיקים נמלך הקב"ה וברא את העולם (Bereschit rabba Parascha 8. [1])

---

[1]) Dieser Midrasch kann auch allegorisch gedeutet werden, daß nämlich Gott, als er den Plan zur Weltschöpfung faßte, die Seelen der Gerechten in Betracht zog, und durch die Voraussicht ihrer tugendhaften Handlungen sich für die Schöpfung entschied; die Seelen der Gerechten waren es also, welche hier den Ausschlag gaben. בנפשותן של צדיקים נמלך וכו׳. — Hingegen können die beiden ersten Talmudstellen keinen andern Sinn als den obenbezeichneten geben.

Auch die Weigerung der Seele in diese Welt einzutreten, wird im Talmud nicht verschwiegen. So sagt schon die Mischna (Abot Abschn. 4. Mischna 29.): על כרחך אתה נוצר ועל כרחך אתה נולד „Gegen deinen Willen mußtest du ein Embryo, gegen deinen Willen geboren werden," was schon von Bartenora also erklärt wird: שהנשמה אינה רוצה לצאת מן הפרגוד מקום טהור שהנשמות מונחות „Die Seele will ihren heiligen, reinen Aufenthaltsort in der Nähe jenes Vorhanges (פרגוד), der das Allerheiligste einschließt, nur ungern verlassen. Die Richtigkeit dieser Erklärung geht aus der sonst ganz überflüssigen Wiederholung: ע״כ אתה נוצר וע״כ אתה נולד hervor, womit uns die Mischna deutlich zu erkennen giebt, daß ebenso wie das Kind nur ungern seinen bisherigen Aufenthalt im Mutterleibe verläßt und weinend den Schauplatz unseres Erdenlebens betritt, so trennt auch die Seele sich nur ungern von ihrem frühern, himmlischen Sitze. In diesem scheinbaren Pleonasmus der Mischna liegt also schon die Lehre von der Präexistenz ausgesprochen.

I.] Seite 175.: „Neben diesem Gedanken finden wir in folgender Stelle die Lehre von der Reminiscenz in einer schlichtern Form ausgedrückt: „Alles was die Seelen auf Erden lernen, wußten sie schon, bevor sie in diese Welt eintraten." (Sohar Th. 3. Bl. 61 b.)

Vielleicht läßt sich aber auch dieses Dogma in folgender talmudischer Allegorie erkennen: קודם שנולד מלמדין אותו כל התורה כלה שנאמר בסוד אלוה עלי אהלי וכיון שיצא לאויר העולם בא מלאך וסטרו על פיו ומשכח ממנו (Nidda 30 b.)

K.] Seite 176.: „Im Sohar wird das Mysterium der menschlichen Willensfreiheit, unbeschadet der göttlichen All-

weisheit und Voraussicht, förmlich anerkannt.« — Auch in der Mischna wird es mit schlichten Worten vorgetragen: הכל צפוי והרשות נתונה (Abot Abschn. 3. Mischna 19.). »Es ist Alles überschaut, aber dennoch Willensfreiheit gegeben.«

L.] Ibid. wird ein Ausspruch aus dem Sohar citirt, der die Nothwendigkeit sowohl der guten, als auch der bösen Begierde (יצר טוב ויצר הרע) statuirt. — Dieselbe Behauptung wird aber auch im Talmud und Midrasch aufgestellt und mit folgendem Doppelgrunde motivirt. Einmal bewahren die Triebe den Menschen vor Verdumpfung und Stagnation שאלולי יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה ולא נשא ונתן (Bereschit rabba 9.). Dann sind es wiederum diese Triebe, die guten wie die bösen, die durch ihren gegenseitigen Kampf die Willensfreiheit des Menschen bekunden und in ihrem wahren Lichte zeigen, auf daß er geläutert aus dem Kampfe hervorgehe und sich die Seligkeit erringe. לא נתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות ... ועל ידי מדת יסורין הבריות באין לחיי עולם הבא (ibid. [1]).

M.] Seite 179.: »Nachdem der Sohar von der menschlichen Natur jene blinde Macht abgetrennt hat, welche das animalische Leben beherrscht, die nie die Erde verläßt und daher in den Schicksalen der Seele keine Rolle spielt, unterscheidet er noch zweierlei Gefühle und zwei Arten der Erkenntniß. Die zwei erstern sind die Furcht und die Liebe; die zwei letztern werden gewöhnlich durch die Ausdrücke: »das

---

[1]) Dem Zusammenhange nach scheint mir der Ausdruck יסורין hier den innern Kampf, den unser besseres Selbst gegen die Sinnlichkeit zu bestehen hat, anzudeuten. Hiermit harmoniren auch die übrigen Deutungen des Midrasch: טוב זה יצה״ט מאד זה יצה״ר. Ferner: טוב זה חיים מאד זה מות (ibid.). Vgl. noch unten Notiz V.

directe und das reflectirte Licht, oder das innere und äußere Gesicht« (אנפין פנימאין, אנפין אחוריים) bezeichnet ..... [Diese zweierlei Erkenntnisse werden am häufigsten der »lichte Spiegel« אספקלריא דנהרא und der »nicht-lichte Spiegel« אספקלריא דלא נהרא genannt. Unter diesem Namen kommen sie auch bisweilen im Talmud vor.] Wenn Gott zu Mose sagt, daß er ihn nicht von Vorne, sondern blos von Hinten sehen wird, so spielt er auf jene zwei Arten der Erkenntnisse an.« — In einer Note hierzu macht uns der Uebersetzer darauf aufmerksam, daß zwar der Talmud (Jebamot 49 b.[1]) von Mose ebenfalls die Ausdrücke אספקלריא המאירה und אספקלריא שאינה מאירה gebraucht, doch im Gegensatze zum Sohar, indem der Talmud behauptet, daß Mose die Gottheit im lichten Spiegel (באספקלריא המאירה) gesehen habe.

Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß Vf. und Uebers. hier zwei unzusammengehörige Begriffe gewaltsam vermengt haben. Das »innere Gesicht,« von dem der Sohar[2]) spricht, ist nicht der »lichte Spiegel.« Ersteres bezeichnet die Unerfaßlichkeit der wahren Wesenheit Gottes (אמתות מציאות הבורא). Diese Unerfaßlichkeit gilt in Ansehung aller Geschöpfe, die höchsten Engel nicht ausgenommen, denn auch sie können den Unendlichen nicht nach seinem Wesen erfassen. Dieses »innere Gesicht« wird daher vom Sohar mit den Worten der Schrift: ופני לא יראו (2. M. 33, 23.) in Verbindung gesetzt.[3]) Der »lichte Spiegel«

---

[1]) a. ist ein Druckf.

[2]) 2. Th. 208 b.

[3]) Vgl. More Nebuchim 1 Th. Cap. 37.: ופני לא יראו, ואמתות מציאותי כמות שהיא לא תושג

hingegen drückt blos jene höhere, prophetische Anschauung aus, deren Mose ausnahmsweise gewürdigt worden; eine Stufe, die außer ihm kein Lebender mehr erreicht, und die nur die abgeschiedenen Seelen der Gerechten mit ihm theilen. »Komm' und siehe,« sagt der Text, »wenn die Seelen an jenem Orte anlangen, welcher der Bund des Lebens (צרורא דחיי) genannt wird, dann erfreuen sie sich eines glänzenden, leuchtenden Spiegels, der sein Licht vom höchsten Orte erhält. [1]) Hätte nun die Seele zu jener Zeit nicht ein für sie bestimmtes (geistiges) Gewand angelegt, so

---

[1]) Franck citirt zwar eine Stelle aus dem Sohar, wo fast dieselben Ausdrücke vom „innern Gesichte" gebraucht werden. Allein die Uebersetzung des Verfassers entspricht durchaus nicht dem Originaltexte. Er citirt nämlich so: „Das innere Gesicht erhält sein Licht vom höchsten Lichte (שרגא), welches ewiglich leuchtet, und dessen Geheimniß nicht enthüllt werden kann. Es ist ein inneres, weil es von einer verborgenen Quelle kommt; es ist aber auch ein höheres, weil es direct von oben kommt. Das äußere Gesicht ist blos der Reflect jenes Lichtes, das direct von oben emanirt." (Th. 2. 208 b.)

Der letzte Satz befindet sich nun gar nicht im Sohar, aber auch der Anfang ist falsch übersetzt. Diese Definition bezieht sich nämlich gar nicht auf das „innere Gesicht," welches ja selbst jenes „höchste, geheimnißvolle Licht" ist, sondern auf den Menschen als Mikrokosmus, oder vielmehr auf denjenigen Körpertheil desselben, der ganz besonders jenes Licht symbolisirt, d. i. auf die innere Fläche der Fingerspitzen. Der Sohar betrachtet nämlich die Rückseite der Fingerspitzen, wo die Nägel sind, als Symbol des äußern, wie die Vorderseite derselben als das des innern Lichtes. (Vergl. die Anm. des Hrn. Jellinek). „Daher," sagt der Text, „zeige man (beim Licht-Gebete am Ausgange des Sabbats) blos die äußere Seite der Fingerspitzen, nicht aber die innere, denn, von dieser letzten Seite betrachtet, versinnlichen sie jenes höchste Licht (שרגא), welches ewiglich leuchtet, und dessen Geheimniß nicht enthüllt werden kann. Sie sind verborgen, und deuten auf jenen Verborgenen hin; sie sind nach Innen gekehrt, und erhalten ihr Licht von jenem Innersten. Sie sind endlich erhaben, und leuchten durch den Erhabensten." (ibid.)

würde sie jenes Licht nicht ertragen können. Denn ebenso wie die Seele, wenn sie auf die Erde gesandt wird, eine irdische Hülle anlegt, um sich hinieden zu erhalten: so erhält sie auch dort oben eine geistige Hülle, um ohne Schaden in jenen Spiegel schauen zu können, dessen Licht aus dem Lande des Lebens (ארץ החיים) kommt. Auch Mose mußte, um zu jener höhern Anschauung zu gelangen, zuvor eine solche ätherische Hülle anlegen. So heißt es: Mose ging hinein in die Mitte der Wolke (2. M. 24, 18.), was übersetzt werden kann: vermittelst der Wolke, d. h. sie diente ihm gleichsam zur Hülle. Um jene Zeit streifte Mose seine irdische Natur fast gänzlich ab, wie es heißt: Mose war auf dem Berge vierzig Tage und vierzig Nächte (ibid.), und so war es ihm vergönnt, sich jener dunkeln Wolke zu nähern, woselbst die Gottheit thronte. Auf eben diese Weise bekleiden sich aber auch die abgeschiedenen Seelen der Frommen dort oben mit Lichtgewändern, um jenes erhabene Licht ertragen zu können.« (Sohar 1. Th. 65 b. 66 a.).

Wir ersehen hieraus, daß das »innere Gesicht« (אנפין פנימאין) etwas ganz Anderes ausdrückt, als der »lichte Spiegel« (אספקלריא המאירה); daß der Sohar die Worte: ופני לא יראו keineswegs auf Letztern beziehen will, vielmehr bezeichnet dieser eben die Erkenntnißweise Mosche's, ganz den Worten des Talmud's entsprechend: כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה (Jebamot fol. 49 b. [1]).

---

[1]) Maimonides (Einleit. zu Abot Cap. 7.) macht folgende Unterscheidung zwischen der Prophetengabe Mosche's und der anderer Propheten: „Eine jede Unvollkommenheit — sie sei intellectueller oder sittlicher Natur — bildet eine Scheidewand (מחיצה) zwischen dem

Die beiden Arten der Erkenntniß, die der Sohar aufstellt, sind also auch dem Talmud nicht fremd; ebenso kommen aber auch die beiderlei Gefühle, deren Franck er-

---

Menschen und der Gottheit, wie schon Jesaj. (59, 2.) sagt: Eure Fehler trennen euch von eurem Gotte." Die Propheten mußten sich daher alle einer hohen geistigen und sittlichen Ausbildung befleißigen, denn, wie unsere Weisen bemerken: der Geist Gottes ruht nur auf solchen, welche den größten Theil dieser hohen Vollkommenheiten in einem ausgezeichneten Grade besitzen." Doch konnten natürlich nicht alle Propheten hierin die höchste Stufe erreichen, vielmehr lassen sich bei den mehrsten mancherlei sittliche Unvollkommenheiten nachweisen. Obwohl nun diese einzelnen Mängel nicht das gänzliche Ausbleiben der Prophetie zur Folge hatten, so trübten sie doch die Sehergabe, und es unterschieden sich daher die Propheten von einander, je nachdem sie einen höhern oder niedern Grad von sittlicher Ausbildung erreicht hatten. Nur Moses allein hatte sich im höchsten Grade vervollkommnet, alle Scheidewände zwischen ihm und der Gottheit waren gefallen. Er flehte darum auch, Gott möchte ihn nun endlich seine wahre Wesenheit erkennen lassen (2. M. 33, 18); da ward ihm aber der Bescheid: Mose, noch bleibt eine einzige Scheidewand zwischen uns, d. i. deine irdische Hülle. כי לא יראני האדם וחי. „Denn mich sieht nicht der Mensch, so lange er lebt" (ib. ib. 20). Indessen, wenn dir auch keine unmittelbare Anschauung vergönnt ist: so sollst du doch in der durch die Natur vermittelten Gotteserkenntniß die höchste Stufe erreichen. וראית את אחורי ופני לא יראו [1] Was also Mose noch von der unmittelbaren Anschauung Gottes trennte, war blos die natürliche Fessel, welche unsere sterbliche Hülle dem unsterblichen Geiste anlegt. Um uns nun diese Größe Mosche's im Verhältniß zu allen übrigen Propheten anzudeuten, lehrt der Talmud: Alle Propheten schauten Gott in einem trüben, Mosche aber in einem klaren Spiegel." Eines Spiegels bedurfte also auch Mosche. Im Spiegel sehen wir aber nie den Gegenstand selbst, sondern nur das zurückgeworfene Bild desselben, also konnte auch Mosche, trotz seiner Größe, keine directe, sondern nur eine reflectirte Anschauung Gottes erlangen — weil ein unmittelbares Erfassen der göttlichen Wesenheit nur absoluten Geistern zu Theil werden kann."

Ich mache hier auf den Unterschied zwischen der Ansicht Maimuni's und der des Sohar aufmerksam. Nach Ersterem kann blos der lebende

---

[1]) Ueber Maimonides' Erklärung dieses Verses siehe noch weiter unten.

wähnt, oder die Gottesverehrung aus Furcht und die aus Liebe, schon im Talmud vor. Siehe Sota 22 a. über יראה

Mensch als solcher die Wesenheit Gottes nicht erfassen (weil ihn nämlich der Körper daran verhindert), hingegen ist eine solche Erkenntniß reinen, d. i. von der Materie befreieten, Geistern (שכלים נפרדים), oder abgeschiedenen menschlichen Seelen möglich. Nach dem Sohar ist aber eine wirkliche Erkenntniß der göttlichen Wesenheit schlechthin unmöglich.[1]) Auch die reinen Geister haben von Gott keine Vorstellung nach der Wirklichkeit; auch sie schauen nicht das directe, sondern nur das reflectirte Licht. Er läßt daher — wie wir oben gehört — Mosche in dieser Beziehung mit den abgeschiedenen Seelen auf gleicher Stufe stehen. Doch darf nicht übersehen werden, daß auch Maimuni in dieser Erkenntniß gewisse Grade anerkennt. Ein vollkommenes Begreifen des göttlichen Wesens ist nur Gott selbst möglich. (Jessode ha-Tora Cap. 2. §. 10). Selbst das Wissen der höchsten Engel ist hierin unvollkommen (ib. ib. 8). Es steigt nach dem Grade, den ein Wesen auf der Stufenleiter der Existenz einnimmt (ib. ib.). Siehe noch ib. 1, 10. über den Wunsch Mosche's: הראני נא את כבודך. (Eine gebührende Würdigung dieser letzten Stelle muß Maimuni zugleich von dem ihm von Erama (54. Pforte) und Abravanel (zu כי תשא) gemachten Vorwurfe befreien, als ließe er Mosche etwas an sich Unmögliches von Gott erflehen).

In Talmud und Midrasch herrscht hierüber ein Schwanken. Während die Worte des Talmud's (Megilla 19 b.): אלמלא נשתייר במערת כו׳ לא היו יכולין לעמוד מפני האורה שנא׳ כי לא יראני האדם וחי und ebenso der Ausspruch der פרקי דר״א: אין הנשמה יוצאת מן הגוף עד שתראה פני השכינה שנא׳ כי לא יראני האדם וחי (s. Jalkut I. No. 396.) wie der des Sefri: בעוה״ז אי אתה רואה שנמשל בפנים אבל רואה אתה לעוה״ב שנמשל באחורים הא למדת שהמתים רואים (s. Jalkut I. 519) zur Ansicht Maimuni's hinneigen; scheint der von Abravanel (ib.) und Ikarim (II, 1.) angeführte Ausspruch der Rabbinen: כי לא יראני האדם וחי, אפי׳ מלאכי השרת (wonach der Vers also übersetzt werden muß: „Denn mich sieht weder ein Mensch, noch irgend ein lebendes Wesen"), welcher Gedanke auch in den Worten der Keduscha: משרתיו שואלים זה לזה איה מקום כבודו כו׳ ausgesprochen liegt, die Meinung des Sohar zu theilen.

Eine andere philosophische Erklärung über אספקלריא המאירה (nach der Leseart des Sifri: אספקלריא מצוחצחת) giebt uns der

---

1) Vgl. unten meine Darstellung d. Systems d. Kabbala.

ואהבה [1]) und Jeruschalmi Berachot fol: 44. (Abschn. הרואה): עשה מאהבה עשה מיראה .... חביב שבכולן פרוש אהבה כאברהם דכתיב זרע אברהם אוהבי. D. h. Auch der Gottesdienst aus Furcht hat seinen Werth. Aber die Liebe ist höher. Ganz wie der Sohar!

N.] Nachdem Hr. Franck (Seite 181.) die kabbalistische Idee angeführt, daß die Seele sich durch die Liebe mit Gott vereinigt, fährt er fort: »Von dieser Idee ausgehend, wird der Tod des Gerechten »ein Kuß Gottes« genannt.« — Hier macht schon der Uebersetzer aufmerksam, daß dieses Bild, wenn auch nicht ganz die Idee (da der Sohar hier einen poetisch-mystischen Schwung nimmt), sich auch im Talmud findet, der von Mose sagt, daß er durch einen Kuß Gottes gestorben sei.

O.] Was Herr Franck (Seite 182.) von der tiefen Verehrung sagt, in welcher das Hohelied bei den Kabbalisten gestanden, weil sie in demselben die treffendste Schilderung von der Liebe zwischen Gott und dem Menschen erblickten, gilt ebensowohl vom Talmud, welcher ausdrücklich lehrt: אין כל העולם כלו כדאי כיום שניתן בו שיר השירים לישראל (Jadajim Abschn. 3. Mischna 5.)

P.] Vf. citirt (ib.) noch Folgendes aus dem Sohar: »Unter den verschiedenen Stufen der Existenz (die man auch die »sieben Hallen,« שבע היכלות, nennt) ist eine Stufe, die mit dem Namen des Allerheiligsten bezeichnet ist, wo alle Seelen mit der höchsten Seele sich vereinen und wechselseitig sich ergänzen. Da tritt Alles in die Einheit und Vollkom-

---

Commentator Ibn-Esra's, Mekor Chajim zu בהעלותך Ende. (Vgl. aber hiermit Fürstenthal's ביאור zu כ"ו I., 3, Ende). Siehe noch die kabbalistische Erklärung des אספקלריא im Sefer ha-Beil II., Abh. 7. Cap. 7.

[1]) Vgl. Tosafot zur Stelle.

menheit zurück; Alles vereinigt sich in einer einzigen Idee, die sich über das Weltall erstreckt und es ganz erfüllt; aber der Grund dieser Idee, das Licht, welches in ihr verborgen liegt, kann nie erfaßt oder erkannt werden; man erfaßt nur die Idee, welche aus demselben emanirt. Endlich kann nicht, in jenem Zustande, das Geschöpf vom Schöpfer unterschieden werden; dieselbe Idee erleuchtet sie, derselbe Wille belebt sie; gleich Gott gebietet die Seele dem Weltall, und was sie befiehlt, vollführt er.« מאן דיבי לאתדבקא במאריה כהאי גוונא ירית עלמין כלהו איהו גזיר והקב״ה עביד (Sohar Th. I. Bl. 45 a. und b.[1]).

Wer die Stelle im Originale nachliest, bemerkt aber sogleich, daß Vf. die Farben etwas zu stark aufgetragen, besonders finden Ausdrücke wie: »Endlich kann nicht, in jenem Zustande, das Geschöpf vom Schöpfer unterschieden u. s. w.« im Texte keine volle Begründung. Lassen wir aber solche Ausschmückungen weg, so ist der Hauptinhalt der ganzen Soharstelle auch im Talmud ausgesprochen, und zwar sind es in beiden Werken ein und dieselben Bibelverse, auf welche Bezug genommen wird. Obwohl nämlich diese Lehren im Talmud nicht so zusammenhängend vorgetragen werden, so lassen sich doch die Grundzüge derselben in mehren zerstreuten, talmudischen Stellen leicht wiedererkennen. Hier folgen sie: העוה״ב אין בו לא אכילה כו׳ אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה (Berachot 17 a.) Daß hier von einem Zustande der Verklärtheit und inniger Gemeinschaft mit Gott die Rede sei, daran wird wohl kein Vernünftiger zweifeln.[2]) Ferner כל הנביאים לא

[1]) Die Angabe „48" muß ein Druckf. sein.

[2]) Besonders deutet der Ausdruck: ועטרותיהם בראשיהם auf diese innige Gemeinschaft hin. Vgl. Maimonides' Mischna-Commentar

נתנבאו אלא לימות המשיח אבל עולם הבא עין לא ראתה וכו' (Berachot 34 b., Sabbat 63 a., Sanhedrin 99 a.) Hiermit ist die Unerfaßlichkeit der wahren Idee der Ewigkeit und Jenseitigkeit ausgesprochen. Ferner: עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וכו' (Ukzim Abschn. 3. Mischna 12.), womit die Macht und die Herrschaft der Seele veranschaulicht, und endlich: הצדיק גוזר והקב"ה מקיים שנאמר ותגזר אומר ויקם לך (Sabbat 59, Taanit 23, Ketubot 106.), womit des Gerechten Einfluß auf die Gottheit selbst bezeichnet wird. [1])

Q.] Seite 183. »Der Sohar erwähnt mehre Male des Falles und der Flüche, welche der Ungehorsam unserer ersten Eltern der menschlichen Natur zugezogen. Er belehrt uns, daß Adam, indem er dem Thiere nachgab, wirklich über sich, seine Nachkommen und über die ganze Natur den Tod herbeirief.« — Ebenso werden die Folgen dieses Sündenfalles auch im Talmud beschrieben הנחש הטיל בהם זוהמא (Aboda sara 22 b.). Ferner: [2]) בעטיו של נחש Ferner: [3]) אדם הראשון גרם מיתה לו ולבניו

ר"ל באמרו ועטרותיהם בראשיהם השארות (Sanhedrin 10, 1.): הנפש בקיום המושכל להם והוא הבורא ית' והיותו הוא ר"ל המושכל והוא דבר אחד.

[1]) Dieser Einfluß wird den Gerechten im Talmud schon beim Leben zuerkannt, um so mehr aber nach dem Tode, dem bekannten Ausspruche zufolge: גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן (Chullin 7 b.). Auch der Sohar läßt in der in Rede stehenden Stelle den hohen Einfluß des Gerechten schon in diesem Leben beginnen: מאן דזכי לאתדבקא במאריה צלותיה לא הדרא ריקניא בא אתהתכי קמי מארי' כברא קמי אבוי ועביד לי' רעותיה כו'. Vgl. hiermit Taanit 19 a.: שאתה מתחטא לפני המקום כבן שמתחטא לפני אביו ועוש' לו רצונו.

[2]) Baba Batra 17 a.

[3]) ibid.

R.] Ibid. Zeile 15. »Er war von einer höhern Weisheit erleuchtet, welche die göttlichen Engel von höchstem Range nur beneideten.« — Auch im Midrasch (Ber. rabba 21.) heißt es: אדה״ר היה כאחד ממלאכי השרת; nach einer andern Leseart: היתה מחיצתו לפנים ממלאכי השרת. Ferner: אמרו מה״ש לפני הקב״ה אדם זה מה טיבו אמר להם חכמתו גדולה משלכם (ibid. Parascha 17.). Ferner: בשעה שברא הקב״ה את אדה״ר טעו בו מה״ש ובקשו לומר לפניו קדוש מה עשה הקב״ה הפיל עליו תרדמה וידעו הכל שהוא אדם »Als Gott den ersten Menschen erschaffen hatte, da wurden die Engel so irre an ihm, daß sie ihn mit dem Namen Heiliger begrüßen wollten: allein was that der Herr? er ließ ihn in einen tiefen Schlaf sinken, da überzeugte sich Alles, daß er nur ein Mensch sei.« [1]) So vollkommen ging also das Meisterstück der irdischer Schöpfung, der Mensch, aus der bildenden Gotteshand hervor, daß die Engel selbst ihn ihrer Anbetung nicht unwürdig hielten und nur eine sichtbar gewordene menschliche Schwäche sie aus diesem Irrthume reißen konnte. Vgl. noch Pesachim 44 a.: נתן הקב״ה דיעה באדה״ר מעין דוגמא של מעלה.

S.] Ibid. Anmerkung 3. citirt Franck noch folgende Soharstelle über den Sündenfall: »כיון דחטא אתחשך ואזעיר גרמיה (Sohar Th 3. Bl. 83 b.).« — Fast wörtlich lehrt uns dies auch der Talmud: כיון שסרח הניח הקב״ה ידיו עליו ומיעטו (Sanhedrin, 38 b). Bemerkenswerth ist besonders folgender Ausspruch des Midrasch: »Weisheit und Macht hatte unser Urvater Adam besessen, als er noch friedlich vor Gott wandelte; er hätte diese ihm

[1]) Ibid. Parascha 8.

von Gott geschenkten Vorzüge ewig behalten, doch da er sich vom Herrn abwendete und der bösen Schlange nachging, so mußte es anders werden.« (Bereschit rabba Parascha 16. ad init.).

T.] Ibid. Zeile 12. v. u. — »Doch können wir nicht behaupten, daß dieses Dogma jenes der »Erbsünde« sei. Denn es handelt sich hier nicht, wenn man blos die Nachkommen Adam's berücksichtigt, um eine Schuld, die keine menschliche Tugend zu tilgen vermöchte, sondern um ein erbliches Unglück, um eine schreckliche Strafe, die sich sowohl auf die Zukunft wie auf die Gegenwart erstreckt.«

Auch nach talmudischen Begriffen giebt es durchaus keine Erbsünde, keine untilgbare Schuld, vielmehr lehrt der Talmud ausdrücklich, daß Gott nur dann »das Vergehen der Väter an den Kindern heimsucht,« wenn diese in den Sünden der Ahnen verharren, כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם (Sanhedrin 27 b., Vergl. auch Onkelos [1]). Auch bei ihm kann also der sogenannte Sündenfall nur als ein ererbtes Unglück, als ein durch göttliche Strafe herbeigeführter, schlimmerer Zustand der Dinge betrachtet werden, den wir durch unsere Bestrebungen allmälig wieder zu seiner ursprünglichen Reinheit und Güte zurückführen sollen. Uebrigens — sagt der Talmud — hat sich dieser Zustand seit der Offenbarung bereits um sehr Vieles zu bessern angefangen ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן (Aboda sara 22 b.). Eine vollständige Umgestaltung kann aber erst in Zukunft erwartet werden: הדברים נבראו על מליאתן וכיון שחטא אדם נתקלקלו ועוד אינן חוזרין לתיקונן עד שיבא בן פרץ (Bereschit rabba Parascha 12.).

---

[1]) Exod. 20. 6. כד משלמין בניא למחטי בתר אבהתהון.

U.] Ibid. Zeile 6. v. u. — Der Verfasser fährt fort: »Der sündenreine Mensch,« sagt der Text, »ist selber ein wirkliches Opfer, das als Sühne dienen kann; und daher sind die Gerechten das Opfer und die Sühne der Welt.« — Aehnliches scheint auch der Talmud mit folgendem allegorischen Satze sagen zu wollen: זבול שבו מזבח בנוי ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן בכל יום ומה מקריב נשמותיהן של צדיקים »Im vierten Himmel (Sebul) ist ein Altar erbaut, vor welchem der Erzengel Michaël steht und täglich ein Opfer darbringt. Was für ein Opfer bringt er denn dar? Die Seelen der Gerechten!« (Chagiga 12 b.[1])

V.] Seite 184. »Sie (die Kabbalisten) gehen sogar so weit, daß sie den Todesengel als das größte Gut der Welt darstellen.« — Das thun aber auch die Lehrer des Talmud und Midrasch. So lesen wir: בתורתו של רבי מאיר מצאו כתוב והנה טוב מאד זה מות (Bereschit rabba 9.) Ferner: והנה טוב זה מלאך החיים טוב מאד זה מלאך המות (ibid. ibid.[2])

---

[1]) Vide En Jacob zur Stelle. In unsern Talmudausgaben fehlt der letzte Satz. Vergl. auch Tosafot Menachot fol. 110 a. und טורי זהב zu Orach Chajim Cap. 120.

[2]) Trefflich entwickelt Mendelssohn in seinem hebräischen Commentare zu Bereschit (C. 1. V. 13.) diesen Gedanken. Ich will diese Stelle hier, ihrem Hauptinhalte nach, mit nur geringen Abweichungen, übersetzen. „Betrachten wir nämlich die biblische Darstellung der sechs Schöpfungstage, so finden wir nach Beendigung jedes Tagewerks die Zufriedenheit des Schöpfers in den Worten ausgedrückt: „Und Gott sah, daß es gut sei“ וירא אלהים כי טוב; nach Vollendung des letzten Tagewerks aber noch mit dem Zusatze: „daß es sehr gut sei“ והנה טוב מאד Diese Abweichung ist leicht erklärlich, wenn wir erwägen, daß sich in der That von keinem einzelnen Gliede der Schöpfung sagen läßt, daß es vollkommen gut sei, weil jedes Einzelwesen, als solches, eine Mischung des Guten und des Bösen in

W.] Seite 184. »Wenn der heilige Geschichtschreiber uns erzählt, daß der Herr sie (Adam und Eva) in Röcke von Fell kleidete, so will das so viel sagen, daß ihnen Gott einen Körper und Sinne gegeben, damit sie diese Welt, zu der sie durch eine thörichte Neugierde, oder durch den Wunsch, das Böse und das Gute zu kennen, hingezogen wurden, [1]) bewohnen könnten .... denn früher hatten sie Leibröcke von Licht; von jenem erhabenen Lichte, dessen man sich im Eden

---

sich trägt, obwohl Ersteres in überwiegendem Maaße. Doch thun diese, den Individuen nothwendig innewohnenden, ihrer endlichen Natur inhärirenden, Mängel unserm Begriffe von der göttlichen Allgüte im Ganzen keinen Abbruch, da sie Alle den großen, weisen Plan Gottes in der Gesammtschöpfung fördern helfen. — Also nur, wenn wir die große Schöpfungskette in ihrer Totalität überschauen, können wir sie vollkommen gut nennen.

So sehen wir z. B. in der Menschenwelt allerlei Uebel und Beschwerden, wir sehen oft die Unschuld unterliegen und die Ungerechtigkeit triumphiren. Unerklärlich wäre diese Erscheinung, gäbe uns nicht die Ueberzeugung von einer zukünftigen Welt, einer Welt der Belohnung und Bestrafung, genügende und befriedigende Aufklärung. Also immer nur in Verbindung mit der Ewigkeit haben wir das Zeitliche zu erfassen und zu begreifen. Daher, sagt unser Philosoph, heißt es nach den ersten Schöpfungstagen blos: „Gott sah, daß es gut sei," aber nicht „sehr gut;" denn gut ist in der That Alles und Jedes, was zum Gesammtzwecke führt, trotz der mancherlei Mängel, die dem Individuum, als solchem, noch ankleben und ihm die Vollkommenheit absprechen. Am letzten Tage aber, nach Beendigung der ganzen Schöpfung, sagt die Schrift: „Gott sah nun Alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut. וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד. In der Totalität liegt die Vollkommenheit. Dies ist nun auch der Sinn unseres Midrasch: טוב זה מלאך החיים והנה טוב מאד זה מלאך המות. Betrachten wir nämlich schon das Leben an sich, da es den göttlichen Plan befördern hilft, als ein Gut: so giebt uns doch nur der Tod, als Uebergang aus diesem Leben in ein besseres Jenseits, wo alle Unebenheiten einst ausgeglichen, alle Unbilde gesühnt werden sollen, den Schlüssel zu den anscheinend unauflösbaren Räthseln in der Menschenwelt. Nur der Tod kann also sehr gut genannt werden.

[1]) Vergl. More Nebochim Th. I. Cap. 2

bedient . . . .« — Als Anleitung zu dieser eigenthümlichen Idee können vielleicht folgende Worte betrachtet werden: כתנות עור בתורתו של רבי מאיר מצאו כתוב כתנות אור (Bereschit rabba Cap. 20.) Und in der That hat der tiefe Denker Maimonides diese Stelle so verstanden, indem er ausdrücklich sagt: Rabbi Meier dachte hierbei an das Lichtgewand, welches Adam vorher zur Hülle diente, und welches nach der Sünde in eine irdische, körperliche Hülle überging; um nun diesen Gedanken anzudeuten, setzte der Rabbi an die Randglosse seiner Tora אור (Licht) für עור (Fell [1]).« (Vergl. R. Beer Cohen in seinem Midrasch-Commentar מתנות כהונה zur Stelle.)

X.] Seite 185. Zeile 8. v. u. — »Das Dogma von der »Erbsünde« scheint eher von den modernen Kabbalisten angenommen worden zu sein, und besonders von Isaak Luria, der von den Seelen glaubte, daß sie alle mit Adam geboren worden und sie anfangs eine und dieselbe Seele ausmachten u. s. w.« — »Ueber diese Ansicht des R. Jizchak Luria siehe meine, Abth. 1. Cap. 3. [2]) gegebene Notiz.

Das Ergebniß dieser 23 Notizen ist, daß sämmtliche, vom Verfasser citirte, auf den Adel der menschlichen Seele Bezug habende, kabbalistische Ideen auch in den Talmuden und Midraschim gelehrt werden. [3]) Eine Ausnahme macht

---

[1]) Man muß nämlich nicht vergessen, daß die beiden Gutturalbuchstaben אל״ף und עי״ן bisweilen mit einander verwechselt (substituirt) werden.

[2]) S. 56.

[3]) Man wende uns nicht ein, daß die citirten Aussprüche blos von der mystischen Richtung einzelner Talmud- und Midraschlehrer herrühren; ich sage umgekehrt: diese ursprünglich im Judenthume herr-

jedoch das Dogma der **Metempsychose**, welches in der That, trotz aller Mühe, die sich **Abravanel**[1]) giebt, ihm eine allgemein mosaische Basis zu vindiciren, der Kabbala allein anheimfällt.[2]) Noch weniger findet sich von der aus dieser Doctrin bei den spätern Kabbalisten entstandenen **Seelen-Schwängerungs-Lehre** (סוד העיבור[3]) in den talmudischen Werken eine Spur. Ebenso scheinen die **Chiromantie** und die **Physiognomik** ausschließlich in der Kabbala behandelt worden zu sein.[4]) Doch ist es klar, daß weder die **Metempsychose** (גלגול), noch jene **Associations-Lehre** (עיבור), oder ähnliche Doctrinen es sind,

---

schenden Ideen, haben erst in der Folge, als die Kabbala sich ihrer bemächtigte, eine mystische Richtung erhalten. Doch gilt dies blos in Ansehung **psychologischer** und **ethischer** Principien, während es in Betreff der Lehren von **Gott** und **Schöpfung** nicht zu verkennen ist, daß die Kabbala ihren eigenen Gang geht; es wird jedoch noch weiter unten erörtert werden, ob nicht vielleicht auch diese Differenz zwischen der Kabbala und der allgem. jüd. Theologie eine mehr formelle als sachliche sei.

[1]) In seinem Tora-Commentar zur Paraſcha כי תצא (Bl. 310. Sp. 3. u. 4.). — Vergl. auch R. Lipman Heller in **Tosafot Jom Tob** (**Abot** Abschn. 2. Mischna 6.), wo derselbe die Hypothese, daß der berühmte **Hillel** bei seinem Ausspruche: על דאטפת אטפוך, an die Seelenwanderung gedacht, zurückweist.

[2]) Doch muß diese Lehre, im Mittelalter wenigstens, selbst unter Nicht-Kabbalisten Verbreitung gefunden haben. Vgl. תשו׳ הרשב״א Nr. 413. — Daß dieses Dogma übrigens schon in den ersten Jahrhunderten der gew. Zeitrechnung in gewissen jüdischen Kreisen nicht unbekannt war, vermuthet schon **Neander** (Kirchengesch., des 1. B. 2. Abth. p. 685.): „Welche Lehre gewiß damals durch Vermischung des Orientalismus, Platonismus und Judaismus, auch unter manchen jüdischen Sekten verbreitet war."

[3]) Ueber diese Art Transmigration siehe „**Francks** Kabbala" Seite 178.

[4]) Merkwürdig sind jedoch Nachmanides' Worte zu זה ס׳ תולדות אדם: כתב ר׳ שרירא גאון מסרו חכמים א׳ לחברו הכרת פנים וסדר שרטוטין וכו׳.

auf welche Verfasser die Vorzüglichkeit der kabbalistischen Psychologie basirt, wie er überhaupt diesen und ähnlichen Ideen mit Recht nur einen untergeordneten Rang im Systeme der Kabbala anweist.[1]) — Mit Ausnahme dieser wenigen, eigenthümlich kabbalistischen Lehren ist nun aber, wie gesagt, alles Uebrige auch im Talmud enthalten. Gern gebe ich dem Verfasser zu, daß viele dieser Dogmen erst in der Kabbala ihren Entwickelungsprozeß durchgemacht, während sie in den talmudischen Schriften blos im Keime anzutreffen sind. Allein ich frage, was uns berechtigen könne, von einer Lehre, welche alle vom Verfasser so sehr hervorgehobenen Ideen, wenn auch nicht immer vollständig, so doch nach ihren Grundzügen, enthält — auf nichts als auf den Schein einer einzigen Stelle gestützt, die, wie bereits oben[2]) erhärtet, eigentlich nichts beweist — ohne Weiteres zu behaupten, daß sie die menschliche Natur »eher erniedrige, als adle.« Ich bin vielmehr überzeugt, daß, wenn unser gelehrter Verfasser, ohne vorgefaßte Meinung, mit eben dem guten Willen und in eben dem Geiste an die Analyse der talmudischen Psychologie gegangen wäre, als er sich an die betreffenden, kabbalistischen Stellen gemacht, er gewiß ein gleich günstiges und lohnendes Resultat erzielt haben würde.

Eines muß uns hier noch auffallen, warum Hr. Franck nämlich die im Midrasch wurzelnde, von den Kabbalisten bis zu ihren letzten Consequenzen getriebene, Lehre von der Influenz der Gerechten auf die göttliche Omnipotenz, gänzlich ignorirt. Die Grundidee ist: הצדיקים מוסיפים כח בגבורה של מעלה »Die Gerechten haben einen wohl-

---

[1]) Cf. Franck's Kabbala Seite 179. Zeile 2.

[2]) Zu Anfang dieses Capitels.

thätigen Einfluß auf die höchste Macht,«[1]) und wird dies sogar aus den Schriftstellen: תנו עוז לאלהים (Ps. 68.) und באלהים נעשה חיל (Ps. 60.) deducirt,[2]) was aber von den modernen Erklärern, um den Widerspruch auszugleichen, in welchen nach dieser Ansicht die heilige Schrift mit sich selbst treten würde, da es (Job 35.) ausdrücklich heißt: Bist du gerecht, was giebst du ihm, oder was empfängt er aus deiner Hand?« dahin modificirt wird, daß zwar auf die Sefirot im Verhältnisse zu sich selbst,[3]) oder, um den kabbalistischen Ausdruck zu gebrauchen, auf den Adam Kadmon durchaus nicht eingewirkt werden könne, wohl aber auf die Sefirot im Verhältnisse zur realen Welt, und zwar in sofern, als durch die tugendhaften Handlungen des Menschen der permanente Zufluß aus dem En-Sof in die Sefirot in solcher Fülle strömt, daß sie überfließen, wodurch alle Welten alsbald einen wohlthätigen Einfluß verspüren.[4]) Ich vermisse diese Idee hier um so mehr, als Verfasser in diesem Capitel Alles herangebracht, was den hohen Standpunkt des Menschen nach kabbalistischen Theorien documentiren kann.

Doch dürfte es vielleicht nicht überflüssig sein, ehe ich weiter gehe, noch folgende Bemerkung hinzuzufügen. Die Lehre von der Influenz könnte nämlich, selbst nach der Modification der modernen Erklärer, zu der irrthümlichen Auffassung verleiten, daß die Tugend des Gerechten die gött-

---

[1]) S. Jalkut I. 743; 945. Vergl. besonders die merkwürdigen Worte (Bereschit rabba Par. 69.): הרשעים מתקיימים ע״ אלהיהם אבל הצדיקים אלהים מתקיימים עליהם שנאמר והנה ה׳ נצב עליו.

[2]) Ebenso der Gegensatz aus 5. Mos. 32, 18. (Vaj. rabba 23; Jalkut I. 945).

[3]) Dies entspricht Luria's und Corduero's Auffassung der Sefirot; vergl. hingegen die Ansicht Reccanati's (Franck's Kabb. S. 132.) und meine Darstellung dieses Systems.

[4]) Conf. Sefer ha-Brith Theil II. Abhandlung I. Cap. 16.

liche Macht, wenigstens in Beziehung zur Welt im buchstäblichen Sinne vermehrt, so wie die Bosheit des Gottlosen sie in demselben Grade vermindert. Eine Anschauung, die, ein falsches Licht auf dieses Dogma werfend, allein schon geeignet wäre, das ganze System der Kabbala in Mißkredit zu bringen. Allein gegen diese Annahme sträubt sich schon der klare philosophische Sinn dieser Allegorie. Sie soll blos folgenden Gedanken ausdrücken: Es liegt in der göttlichen Gerechtigkeit, daß Tugend und Sittlichkeit ihren Lohn, Laster und Unsittlichkeit ihre Strafe nach sich ziehen, woraus natürlich folgt, daß die Tugend der Gerechten der ganzen Natur zum Segen und Gedeihen gereicht, die Lasterhaftigkeit hingegen als ein Fluch der Welt betrachtet werden muß. Dies widerstreitet aber unserem Begriffe von der Allgüte Gottes nicht, in deren Wesen es liegt, Allen Gutes zu thun (טוב ה׳ לכל). Denn der Allgütige will ohne Zweifel überall Glückseligkeit verbreiten, doch darf das Recht nicht darunter leiden (לא תהי מדה הדין לוקה); wenn wir daher tugendhaft sind, so arbeiten wir gleichsam Gott in die Hand, kommen, so zu sagen, seinem Verlangen, uns zu beseligen, entgegen und geben ihm das Recht dazu. In diesem Sinne nur wird vom Gerechten ausgesagt, daß er die höchste Macht vermehre und vom Lasterhaften das Gegentheil. [1])

Noch eine andere, hierher gehörige Lehre, die, obschon blos einen speciellen Punkt betreffend, nichts desto weniger ein interessantes Moment der Kabbala bildet, ist ihre Ansicht über die gesetzliche Unreinigkeit (immunditia) der Todten

[1]) Vergl. Ari Nohem des Leon de Modena Cap. 30., der mit Recht über den unschicklichen Ausdruck vieler modernen Kabbalisten: עבודה צורך גבוה, der zu argen Mißdeutungen Anlaß geben kann und auch wirklich gegeben hat, sich expectorirt.

(טומאת מת). Schon Verfasser spielt einmal darauf an, [1]) daß der Sohar das Gleichniß von der Flamme, [2]) womit er uns einen Einblick in die Harmonie der Sefirot verschaffen will, auch in Beziehung auf die menschliche Seele anwendet. Mit diesem Bilde nun sucht die Kabbala auch die immunditia uns zu erklären und zu veranschaulichen Die drei Bestandtheile der menschlichen Seele (נשמה, רוח, נפש [3]), sind der Flamme einer brennenden Lampe vergleichbar. Betrachten wir nämlich eine solche, so bemerken wir zweierlei Licht an ihr, ein hellweißes und ein schwarzes oder blaues; das weiße Licht ist oben und erhebt sich in gerader Linie; das blaue oder schwarze Licht ist unten und scheint der Stuhl des erstern zu sein; beide sind dennoch so eng mit einander verbunden, daß sie nur eine einzige Flamme ausmachen. Der Stuhl aber, den das blaue oder schwarze Licht bildet, ist wieder mit der brennenden Materie verbunden, die noch unter ihm ist. [4]) Ebenso verhält es sich mit der menschlichen Seele. Das animalische Prinzip im Menschen (נפש), gleicht der schwärzlichen oder blauen, unten mit der brennenden Materie verbundenen Flamme, und wie jene Materie allmälig

[1]) Seite 163. Zeile 22.

[2]) שלהבת הקשורה בגחלת.

[3]) נשמה ist der denkende Geist, welcher die höchste Stufe des menschlichen Seins darstellt; רוח ist die Seele, welche der Sitz der guten und bösen Begierden, kurz, aller moralischen Eigenschaften ist; נפש ist der gröbere Geist, der unmittelbar mit dem Körper in Verbindung steht und die directe Ursache der Thätigkeiten und Instincte des animalischen Lebens, mit andern Worten: das Leben der Sinne ist. (Franck's Kabbala S. 165.) Diese Eintheilung erinnert uns, beiläufig gesagt, an die besonders früher sehr gebräuchliche Bezeichnung der Seelenkräfte: Erkenntniß-, Begehrungs- und Empfindungsvermögen.

[4]) Franck's Kabbala S. 144. — Vide Sohar Th. 1. Bl. 51 a.

von dieser Flamme aufgezehrt wird, so verzehrt auch die animalische Lebenskraft den mit ihr aufs engste verbundenen Körper nach und nach. Die moralische Seele (רוח) gleicht dem obern, hellweißen Lichte, das sich von dem untern zu erheben und loszureißen sucht, indem es fortwährend in die Höhe strebt. Es wird jedoch von diesem untern Lichte festgehalten und bleibt während des Brennens von ihm unzertrennbar. Der denkende Geist (נשמה) endlich, gleicht dem noch höhern, unsichtbaren Theile der Flamme, der sich wirklich allmälig von ihr loswindet und in die Luft aufsteigt.[1]) — Betrachten wir nun auch das Verlöschen der Lampe, so sehen wir: je klarer das Oel und je feiner der Docht war, desto reiner verzehrte sich die Materie und beim Erlöschen trennt sich nun das leuchtende Element von der verbrannten Asche des Dochtes mit großer Leichtigkeit. Je trüber aber das Oel und je gröber der Docht, desto fester halten sie das leuchtende Element und ziehen es nach unten. Kömmt nun die Zeit des Erlöschens, so trennen sie sich schwer und langsam und verbreiten einen üblen Geruch. Das Gegenbild zu dieser Erscheinung ist der Mensch. Der vollkommene Mensch, der mit seinem denkenden Geiste immer aufwärts gestrebt, seine moralische Seele niemals von der Sinnlichkeit des animalischen Princips überwältigen ließ, bei dem trennen sich im Augenblicke des Verscheidens Leib und Seele rein und mit Leichtigkeit. Von ihm sagt die Schrift: וישב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה »Wenn zurückkehrt der Staub zur Erde, ganz wie er war (d. h. ohne irgend eine Beimischung von jener feinern Substanz), dann kehrt auch die

[1]) Sohar Th. I. Bl. 83 b.

Seele zurück zu Gott, **rein** wie er sie gegeben.« (Kohelet 12, 7.[1]) Bei dem Tugendhaften ist also die Trennung vollständig. Er hat bei Lebenszeit nicht der קליפה[2]) nachgegeben, darum hat sie auch jetzt keine Macht über ihn. Seine Freuden waren nur **geistige** Freuden, oder doch nur solche sinnliche, die die Erhaltung eines gottgeweihten, tugendhaften Lebens zum Zwecke hatten, darum konnte auch das **animalische** Princip die Seele nicht festhalten, sie wand sich schon beim Leben allmälig von ihm los und trennt sich nun beim Scheiden leicht und rein. Bei einem solchen Menschen findet in der That die gesetzliche Unreinigkeit gar nicht Statt, und die Absonderungs- und Verhaltungsregeln der Priester sind hier nicht anwendbar.[3]) In diesem Sinne

[1]) Es muß hier noch bemerkt werden, daß der Sohar folgende Unterscheidung macht: Nach dem Hintritte des Gerechten steigt der denkende Geist (נשמה) sogleich und ungehindert zu Gott selbst auf, während die **Seele** (רוח), die keine so hohe Stufe erreicht, in den **Eden** einkehrt, und jene, das sinnliche Leben beherrschende, Potenz (נפש) in Ruhe auf Erden bleibt. Nach dem Tode des Gottlosen hingegen trifft der **Geist** (נשמה) auf Hindernisse, die ihm die Rückkehr zu seiner Urquelle erschweren. So lange diese Rückkehr nicht erfolgt, werden auch der **Seele** (רוח) die Pforten des Eden nicht geöffnet und das **animalische** Princip (נפש) findet nicht Ruhe auf Erden. Der Ausspruch des Kohelet, der auch die **Seele** (רוח) zu Gott aufsteigen läßt, kann sich daher nur auf Sabbate, Neumonde und Feste beziehen, an welchen heiligen Tagen es auch der **Seele** (רוח) gestattet ist, vor Gott zu erscheinen. (Sohar Th. 2. 141 b. 142 a.).

[2]) Mit dieser dämonologischen Bezeichnung, welche aber ursprünglich „Schale" (cortex) bedeutet, werden häufig die **Materie** und die **grobe Sinnlichkeit** allegorisirt.

[3]) זכאין אינון צדיקיא דלא אסתאבו ולא אשתאר בהו מסאבותא (Sohar Th. 1. Bl. 125 a.). Vergl. **Ketubot** 103. אותו היום שמת רבי בטלה קדושה, was nach ר' חיים כהן in Tosafot z. St. קדושת כהונה bedeutet, wie es auch ausdrücklich **Jeruschalmi** Berachot Abschn. 3. fol. 15. heißt: כד דמיך רבי אמרו אין כהונה היום. Die Voraussetzung des ר"י in Tosafot, daß im Jeru-

heißt es auch von unserm Urvater Jacob, daß er nicht gestorben sei, denn da er in Nichts der Sinnlichkeit nachgab, seine göttliche Seele also niemals der Macht der Materie anheimfiel, so ward sein Körper selbst vergeistigt, das Gemeine in ihm veredelt und das Irdische sublimirt. [1]) Auch über Joseph konnte, weil er beim Leben der Lüsternheit nicht nachgegeben, die unreine Materie (קליפה), trotzdem daß sein Leichnam eine so lange Zeit im unheiligen Lande blieb, keine Macht erlangen. Der Tod seines Körpers influirte nicht auf seine geistigen Theile. [2]) Da aber ein solches Leben zu den größten Seltenheiten gehört und die mehrsten Menschen mehr oder weniger der Sinnlichkeit nachgeben, wodurch sie auch der Materie eine Macht über sich einräumen, so wurden jene Regeln und Gesetze nothwendig. [3])

---

schalmi wohl blos rabbinische Unreinigkeitsgesetze gemeint sein dürften, scheint um so unbegründeter, als der ירושלמי sogar die bei כבוד הבריות stattfindende Dispensation, im Gegensatze zum בבלי, auch auf die biblischen Priestergesetze ausdehnt, und folglich eine derartige Distinction in ähnlichen Fällen nicht gelten lassen will. Dem entspricht auch der einfache, unbeschränkte Bericht, den uns derselbe Talmud giebt: ר' יוסי נטמאו לו תלמידיו (Jeruschalmi ibid.). Die Ansicht des ר' חיים כהן, der (nach Eu Jacob z. St.) auch ראב״ד, ר״ן und ריטב״א beipflichten, daß in solchen Fällen selbst die biblischen Verhaltungsregeln weichen müssen, ist daher einleuchtender. — Vergl. noch den trefflichen Commentar zum Jeruschalmi, מראה הפנים. — Ob aber die Talmudlehrer bei dieser Dispensation wirklich unter dem Einflusse der oben angeführten kabbalistischen Ideen gestanden, oder vielleicht (wofür sogar der Jerusch. zu sprechen scheint) von andern, einfachern Motiven (כבוד רבו, כבוד נשיא) geleitet worden, muß dahingestellt bleiben. Im Sohar (Th. 1. 168 a.) hingegen heißt es ausdrücklich: דתנינן ביום שמת ר' בטלה כהונה כלומ' דאתעסקו ביה דלא שרא עליה רוח מסאבא.

[1]) Sohar, Th. 2. Bl. 141 b.

[2]) Ibid. ibid.

[3]) Doch muß hier bemerkt werden, daß der Fromme, während seines Lebens — wie die Kabbalisten sagen — sich noch mehr als der

Nicht der Körper ist's demnach, der bei der Berührung verunreinigt, sondern die noch zurückgebliebenen Theile jener feinern Substanz (חלקי הנפש), die durch das sündhafte Leben sich dem Körper einverleibt und nur mit großer Mühe von ihm allmälig sich loswinden können. [1])

---

gewöhnliche Mensch vor jeder Berührung eines Leichnams oder irgend eines unreinen Gegenstandes zu hüten hat, da bei ihm — des Gegensatzes wegen — ein weit größerer Grad von Verunreinigungsfähigkeit vorherrscht. Klar drückt sich hierüber Molitor aus. Wir entnehmen folgende Stelle der kleinen Schrift: „Die hohe Bedeutung der Kabbala nach Molitors Philosophie der Geschichte dargestellt von Dr. Hamberger, Sulzbach 1844."

„Je näher der Mensch, lehrt die Kabbala, dem Heiligen steht oder je mehr er sich zu heiligen trachtet, desto höher steigert sich seine Sensibilität für jede, auch die leiseste Art von Trübung, wie wir an den Priestern und Nasiräern sehen. In einem gewissen Sinne verhält es sich auch so mit den äußern Dingen. Je näher und inniger der Mensch sich dieselben assimilirt, desto empfänglicher werden sie für die Tumah. Die dem Menschen innerlich verwandten, seinem leiblichen Wesen näher stehenden, ihm mithin organisch mehr unterworfenen Dinge sind also viel leichter und durch einen weit geringern Grad von Tumah zu verunreinigen, als diejenigen, so dem Menschen organisch ferner stehen und eine größere Selbstständigkeit in sich besitzen." Hieraus erhellet aber auch, daß die Tumah des menschlichen Leichnams bei weitem die der thierischen Cadaver übertreffen müsse. Da nämlich der Mensch, wie Abarbanel bemerkt, das höchste, edelste und am feinsten organisirte Geschöpf ist, so entsteht aus ihm bei der Auflösung im Tode gerade das Allerunedelste. Daher behaupten die spätern Talmudisten und Kabbalisten, daß in den Leichen des heiligen Volkes ein weit höherer Grad von Unreinheit, als in den Leichen der Götzendiener läge, indem dieselben schon bei ihrem Leben mit der unreinen Seite in Verbindung gestanden." (A. a. O. S. 58—59.).

Dies widerspricht jedoch unsern obigen Anführungen aus dem Sohar nicht, da derselbe blos solche außerordentliche Fromme, welche sich selbst vor der „leisesten Art von Trübung" gewahrt, von der Tumah ausschließt.

[1]) So dunkel diese mystischen Worte auch sind, und so wenig sie unserer heutigen Anschauungsweise entsprechen, so ließe sich doch, alle-

Ich vermisse die Darstellung dieser Anschauungsweise der Kabbala beim Verfasser, was um so bedauerlicher, als sie mit dazu beitragen kann, uns einen Einblick in das psychologische, wie in das ethische Princip dieser Wissenschaft zu verschaffen.

Seite 187. wird gegen die Schöpfungstheorie der Bibel ein geschickter Seitenhieb geführt. Herr Franck stellt nämlich folgenden Gegensatz auf: „An die Stelle des Glaubens an einen schöpferischen Gott, der, ungeachtet seiner Allmacht eine Ewigkeit sich unthätig verhalten mußte, setzt die Kabbala die Idee einer stets activen Substanz.“

---

gorisch genommen, ein einfacher, ansprechender Sinn hineindeuten: Gott habe uns nämlich die Reinigungsgesetze gegeben, um uns anzudeuten, wie nachtheilig, ja gefahrbringend es für unsere göttliche Seele sei, wenn wir uns zu sehr in das Irdische hineinleben und dem Sinnenreiz ergeben. Dieser Auffassung entspräche auch folgender Midrasch: „Wahrlich, nicht der Leichnam verunreinigt, und nicht das Wasser reinigt, sondern es ist mein Wille, spricht Gott, den ihr nicht übertreten dürfet.“ (Bamidbar rabba Parascha 19.). Allein ich enthielt mich bei der Darstellung dieser kabbalistischen Idee absichtlich jeder Erklärung, die doch jedenfalls nur eine hypothetische, mithin willkührliche sein könnte, (abgesehen davon, daß es im Grunde gar nichts Befremdendes hat, wenn unsere Anschauung mit der der alten Kabbalisten nicht überall harmonirt), und begnügte mich damit, diese, im Sohar nicht zusammenhängend vorgetragene Lehre aus den zerstreuten Stellen zu sammeln und in Zusammenhang zu bringen. Für den, der die Texte selbst nachlesen will, können folgende Stellen bezeichnet werden: Sohar, Th. 1. Bl. 51 a., 83 b. Th. 2. Bl. 141 a. und b., 142 a.; außerdem enthalten noch einzelne Stellen in den Sidra's תרומה פקודי und אמור mehre hierher gehörige Andeutungen und Winke.

Uebrigens darf auch nicht unbemerkt bleiben, daß Vieles aus dieser Idee auch in Talmud und Midrasch sich findet, wie überhaupt die kabbalistischen und talmudischen Schriften keineswegs einander so schroff gegenüberstehen, als uns Viele glauben machen wollen, vielmehr durchdringen und ergänzen sie sich oft gegenseitig. Siehe noch עראמ״ה Pforte 105.

Sollten wir nicht vielleicht aus dem bereits oben (Capitel 3.[1]) allegirten Midrasch: »Rabbi Abuhu lehrte: Gott hatte bereits vor unserer Welt mehre Welten erschaffen und zerstört,«[2]) entnehmen können, daß schon R. Abuhu, gegen den Gedanken einer so langen Inactivität Gottes sich sträubend, eben darum zu dieser Hypothese, welche mit unsern Begriffen von der göttlichen Allmacht sich mehr vereinbaren läßt, Zuflucht nimmt? Allerdings harmonirt, nach der Auffassung des Verfassers, diese Art göttlicher Activität nicht mit der kabbalistischen; denn während die Schöpfung in dem Offenbarungsglauben eine freie Thätigkeit Gottes bezeichnet, erblickt Franck in dem Emanationssysteme der Kabbala eine unendliche Evolution und Manifestation der Gottheit selbst nach den unveränderlichen Gesetzen der Idee: also eine Activität aus innerer Nothwendigkeit. Allein dies gehört, auch abgesehen von der Unrichtigkeit dieser Auffassung an sich, was wir in der nächstfolgenden Notiz nachweisen werden, hier überhaupt nicht zur Sache. Es handelt sich hier blos darum, ob nicht jener Midraschist, um der Idee einer so langen Unthätigkeit Gottes zu entgehen, seinen Satz vom »Erschaffen und Zerstören von Welten« aufgestellt habe.[3])

---

[1]) S. 92.

[2]) א"ר אבהו מכאן שהיה בונה עולמות ומחריבן.

[3]) Aehnlich beantwortet R. Chisdai Kreskas die Frage, die gegen den Schöpfungsglauben gemacht wird: warum Gott zu der und der Zeit geschaffen habe und nicht früher oder später, so wie die über die dadurch nothwendige Modification in seinem unveränderlichen Wesen, mit eben diesem midraschischen Satze: „Gott baute Welten und zertrümmerte sie wieder“ worin ihm eine beständige Schöpfung ausgesprochen liegt. Or Adonai Absch. III. Klall 1. c. 5., angeführt von Dr. Schlesinger (Anm. zu Ikarim S. 626). Mit Recht bemerkt aber schon dieser Gelehrte, daß dadurch die Frage eigentlich blos hinaufgeschoben wird und ganz dieselbe bleibt.

Doch haben wir oben bereits eine andere Erklärung dieses Midrasch gegeben, die mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat. Nach ihr liegt nämlich in dem Lehrsatze des Rabbi Abuhu der Optimismus ausgesprochen [1])

Was übrigens den Tadel des Verfassers anlangt, so ist er von vorn herein unerheblich. Es läßt sich durchaus nicht, wie das Herr Franck mit solcher Bestimmtheit thut, von der jüd. Theologie behaupten, daß sie Gott vor der Schöpfung Unthätigkeit zuschreibt. Es gehört diese Frage in die Kategorie derjenigen, welche schon die Mischna [2]) — da sie jedweden Anhaltspunktes entbehren — über den Bereich menschlicher Erkenntniß setzt, und eben darum als unnütze Grübeleien, ja noch mehr als dem Verstande und dem Glauben zugleich Gefahr drohend, gänzlich verbietet — ein Beweis, daß wenigstens die Lehrer des Talmud hierüber nichts Bestimmtes behaupten wollten. Auch aus diesem Grunde scheint mir die oben (Cap. 3.) gegebene Erklärung jenes Midrasch einleuchtender, weil es nicht denkbar, daß R. Abuhu, dem ausdrücklichen Verbote der Mischna zuwider, mit seinen Forschungen sich so hoch verstiegen haben sollte.

Hr. Franck resumirt nun (pag. 186, 187) auf eine kurze, übersichtliche Weise die Hauptelemente der Kabbala. Es ist daher hier der geeignetste Ort, meine Ansichten über dieses System niederzulegen. — Folgende Bemerkungen mögen jedoch zuvor hier noch ihren Platz finden.

---

[1]) Siehe Capitel 3. (S. 92.), wo dieser Midrasch auch vollständiger angeführt wird.

[2]) Chagiga 11 b. מה לפנים ומה לאחור; vergl. Tosafot zur Stelle. Deutlicher noch wird dieses Verbot in einer Borajtha wiederholt: יכול ישאל אדם קודם שנברא העולם ת"ל למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ (ibid.).

So sehr auch dem Verfasser das Verdienst zuerkannt werden muß, bei der Bearbeitung der Kabbala und der Analyse ihrer Hauptwerke unsere Aufmerksamkeit ganz auf den metaphysischen Kern gelenkt zu haben, und so herrliche Aufschlüsse wir oft, namentlich über kosmologische und psychologische Principien dieser Wissenschaft, erhalten; so muß es doch gerügt werden, ja es muß den unbefangenen Forscher nicht minder als den gläubigen Israeliten empören, daß Vf. an mehreren Stellen seines Werkes, was sich besonders auch im Resumé herausstellt, der Kabbala Principien zuschreibt, die, wie er selbst nicht verhehlt, dem Judenthume, d. h. dem positiven Offenbarungsglauben schnurstracks entgegen sind. Es ist dies eine consequente Durchführung seiner (Seite 41) ausgesprochenen Ansicht, daß die Kabbala aus dem Grunde schon zur Zeit der Mischna unter dem Siegel des Geheimnisses gelehrt wurde, weil sie dem positiven Glauben Gefahr bringe; oder der noch weiter gehenden, Seite 120 aufgestellten Behauptung, daß die Kabbalisten sich vermittelst eines hermeneutischen Kunstgriffes, den sie vielleicht auch zur Beschwichtigung ihres eigenen Gewissens nöthig hatten, über die historischen Thatsachen und positiven Gesetze der Schrift, hinwegsetzten.[1]) Ebenso entspricht dies auch der Behauptung des Verfassers,[2]) daß die Geheimlehre der Hebräer ihre Materialien aus der Theologie der alten Parsen genommen habe. Alle diese Behauptungen werden aber von uns an den betreffenden Stellen, nicht ohne gründliche Motivirung,

---

[1]) Dasselbe wird S. 161 in noch härtern Ausdrücken wiederholt: „Wie sie sich die Lehre von der Schöpfung bedient haben, um gerade das Gegentheil zu lehren; wie sie sich endlich der Schriftwerke bedienten, um sich über die Schrift und die religiöse Autorität hinwegzusetzen.“

[2]) Siehe S. 287.

widerlegt.[1]) Ohne uns daher hier auf diese Gegenstände einzulassen, fragen wir nur: Ist's denkbar, daß die anerkannt orthodoxesten Lehrer des Judenthums, unter denen viele Märtyrer für den Glauben der Väter gezählt werden, in ihr System Principien werden aufgenommen haben, von denen sie sich bewußt sein mußten, daß sie mit dem positiven Glauben sich nicht vereinbaren lassen? — Wohl haben mehre kabbalistische Lehren auch von ältern Rabbinen sich manchen harten Tadel zugezogen, namentlich wird die Lehre der Sefirot von Rabbi Jizchak bar Scheschet in seinen R. G. A.[2]) verketzert. Doch geschah dies immer nur in Bezug auf die spätere Auffassung dieser Lehren, da vorauszusetzen war, daß die Spätern oft nicht tief genug in das ererbte System eingedrungen waren, und daher nicht immer mit den kabbalistischen Bezeichnungen die richtigen Begriffe verbanden.[3]) Vielleicht betrachteten jene Rabbinen überhaupt die Hauptschriften der Kabbala[4]) als Produkte einer jüngern

---

[1]) Siehe vorl. Buch Seite 1—4; 24—30; 80—83 und das 5. Cap. der dritten Abth.

[2]) שו״ת ריב״ש קנ״ז. Vergl. auch שלטי הגבורים Aboda sara Absch. 1. (Gemara zur sechsten Mischna) und R. S. Edels Chidusche Agadot (Chagiga Cap. 2.) zu den Worten: א״ל לא קשאי. Besonders bemerkenswerth ist, daß auch Edels daran zweifelt, ob die Kabbala mit der Gesch. der Merkaba identisch sei, und sich endlich blos aus dem Grunde für die Identität entscheidet, weil es sonst unbegreiflich wäre, daß in sämmtlichen talmudischen Schriften keine Spur jener Wissenschaft (der Kabbala) anzutreffen sei. ואם חכמת הקבלה אינו נוגע במעשה מרכבה לא ידענא למה לא הוזכרה זו החכמה בשום מקום לא במשנה ולא בתלמוד ובתוספתא ובמכלתא ובספרא ובספרי וכו׳ (Vgl. oben 1. Cap. S. 45 und 3. Cap. S. 58).

[3]) Vgl. den Schluß jener תשו׳ הריב״ש: אך בעצם הספירות בירר רוך לעצמו מלבו ואין לסמוך אלא על מקובל מרבו.

[4]) Sefer Jezira und Sohar.

Zeit, in die sich so mancherlei Irrthümer und Wahnbegriffe eingeschlichen. Beides aber fällt bei der Ansicht des Verfassers, der doch erstens die fragliche Auffassung jener Principien für die einzig richtige ansieht, zugleich aber auch den gedachten kabbalistischen Schriften, ihrem Hauptinhalte nach, ein sehr hohes Alter vindicirt, von selbst weg. Man wende uns nicht ein, daß der Verfasser für viele dieser Grundsätze im Sohar selbst, wenigstens dem Anscheine nach, so manche Stütze findet. Denn abgesehen davon, daß wir diese Stützen als unhaltbar und überhaupt die Auffassung des Verfassers als mit den Texten des Sohar durchaus nicht vereinbar nachzuweisen gedenken, so wollen wir, ehe wir zu diesen innern Beweisen schreiten, jetzt nur folgende Fragen beantwortet wissen. Zuvörderst: Sollen wir uns denn blos an den Buchstaben halten? [1]) Besonders da, wo es darauf ankommt, den Glauben der Koryphäen des Judenthums in Frage, ja in Abrede zu stellen und sie zugleich der Unredlichkeit und Heuchelei zu beschuldigen?! Oder sollten sie sich der Consequenzen ihrer Lehren nicht bewußt gewesen sein? Dann müßten wir sie, was fast eben so schlimm, der Unwissenheit zeihen, der Unwissenheit in Religionssachen, worin eben ihre Hauptkraft bestand. Wir fragen ferner: Läßt sich denn der wahre Sinn dunkeler, mystischer Bezeichnungen immer so unbestreitbar und über allen Zweifel hinaus, festsetzen? Solche dunkele Stellen sind es aber gewöhnlich, aus denen der Verfasser diese Principien herausdeutet. Und auf diese Deutungen hin

---

[1]) Als Einleitung in die Mysterien der Kabbala bedient sich רשב"י, mit seinen Schülern redend, folgenden Bibelverses: ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה מעשה ידי חרש ושם בסתר (Sohar, 3. Th. Bl. 128 b.). Diese feierlichen Worte sollen sowohl vor Anthropomorphose, als auch vor zu starrer Verbalität warnen.

soll der Charakter von Männern angetastet werden, die an Tugend und Würde von Keinem so leicht übertroffen werden?

Wir können daher nicht umhin hier ein- für allemal — ehe wir noch die Lehren selbst uns prüfend vorführen — auf das Unwahrscheinliche in den Behauptungen des Verfassers aufmerksam zu machen, und dürfen wir vielleicht auch nur wenig hoffen, durch diese äußern Gründe den Vf. auf seinem rationalistischen Standpunkte zu überzeugen — obwohl auch auf diesem Standpunkte nicht vergessen werden müßte, daß wir nicht den Maßstab unserer subjectiven Ansicht an Männer anlegen dürfen, deren ganzes Leben eine entgegengesetzte Gesinnung bekundet — so glauben wir uns doch auf diese äußern Facta, deren Wichtigkeit zu überschätzen wir weit entfernt sind, in so weit stützen zu dürfen, als sie beitragen können, die aus dem Inhalte der kabbalistischen Lehren später herzuleitenden innern Beweise noch zu verstärken und im Vereine mit diesen unsere Ansichten zur Gewißheit zu erheben.

Maimonides schreibt in seinem More Nebuchim [1]) zwei großen Talmudlehrern [2]) gewisse, wenigstens nach den im Volke gangbaren Traditionen, antijüdische Ansichten zu; nämlich den Glauben an die Coäternität der Zeit und der Materie. Obgleich auch er nun diese Meinungen mit dem Mosaismus nicht für unvereinbar hält und sie also keinesweges verketzert, so suchen doch Ikarim [3]) und Andere [4]) — von dem richtigen Gesichtspunkte ausgehend, daß solche isolirte Aussprüche der Gesammtanschauung der Synagoge unterzuordnen sind, wenn ein rechtes Verständniß derselben erzielt werden soll — diesen

[1]) Th. 2. Abschnitt 26 und 30.

[2]) ר' יהודה בר סימון und ר"א הגדול.

[3]) Abhandlung 2. Cap. 18.

[4]) Siehe z. B. עקדה und מעשי ה' zum Abschnitte בראשית.

Verdacht von jenen Rabbinen abzuwälzen und ihre Ansichten mit den wahrhaft jüdischen auszusöhnen. Ein ähnliches Verfahren muß unfehlbar auch die Aussöhnung der kabbalistischen Theorien mit den echtjüdischen Ideen zur Folge haben,[1]) was um so leichter, da erstens, wie ich oft nachzuweisen Gelegenheit genommen, Rabbinismus und Kabbalismus in den

[1]) Um Mißverständnissen vorzubeugen, halten wir die ausdrückliche Erinnerung für nöthig, daß, wenn hier von einer Aussöhnung der Kabbala mit der allgemeinen jüdischen Theologie die Rede ist, wir nicht etwa, von einer vorgefaßten Meinung ausgehend, innerlich Verschiedenes durch einen äußern Syncretismus verbinden, oder überhaupt irgend eine traditionelle Annahme zu Gunsten einer Hypothese ausbeuten wollen. Im Gegentheil, wir sind uns bewußt, daß, hätten uns die Texte der kabbalistischen Hauptwerke zu der Annahme genöthigt, die Kabbala sei dem Offenbarungsglauben entgegen, wir dies ohne Weiteres gestanden und jedes syncretistischen Versuches uns enthalten haben würden; da die Wahrheit über Alles geht, und wir doch am Ende im Judenthume in Bezug auf Glaubensdogmen an keine Personen gebunden sind, sondern das Wort Gottes unsere einzige Richtschnur bleibt, und selbst die Autorität eines Akiba oder Ben Jochaï, oder wer immer die Verfasser jener Schriften gewesen sein mögen, uns die Berechtigung unserer Selbstforschung in der heiligen Schrift nicht zu schmälern und unsern Blick nicht zu trüben vermag. Doch dem ist nicht so. Die Texte des Buches Jezira und des Sohar nöthigen uns nicht in Gott — im directen Gegensatze zur Bibel — die Materie und die Form der Welt zugleich zu erblicken, oder, wie Vf. sagt, Gott als die allgemeine, sich selbst ewig nach den unveränderlichen Gesetzen der Idee entwickelnde Substanz anzusehen. Ja wir können noch einen Schritt weiter gehen und sicher die Behauptung aussprechen, daß die mehrsten dieser Texte nach der Auffassung des Verfassers keine befriedigende Erklärung erhalten können. Von einer Aussöhnung kann also hier nur in dem Sinne die Rede sein, daß einzelne, der Kabbala eigenthümliche, anscheinend von den allgemeinen jüdisch-theologischen Begriffen sich entfernende Formen und Redensarten in einem andern Lichte gezeigt werden, um eben dadurch ein richtigeres Verständniß derselben anzustreben. Wenn wir uns übrigens noch auf die Religiosität und den Charakter der Kabbalisten berufen und diese Umstände als Beweise geltend machen; so geschieht dies blos — wie schon ge-

meisten Lehren sich begegnen, und da es zweitens oft nur darauf ankommt, wie weit in der Auffassung eines Princips gegangen wird, und — wie wir dies zu zeigen bald Gelegenheit haben werden — bisweilen nur die Uebertreibung eines Begriffes schuld daran ist, daß er die Grenzen des Glaubens überschreitet. Die Kabbala hat nämlich Kunstausdrücke, die auch in andern philosophischen, namentlich mystischen Systemen angetroffen werden; dies beweist aber noch nicht, daß auch bei ihr der mit jenem Ausdrucke bezeichnete Begriff bis zu seinen letzten Consequenzen getrieben werden darf. Die Sprache ist oft genöthigt, sich mit uneigentlichen Bezeichnungen zu behelfen. Während dasselbe Wort daher in einem Systeme einen gewissen Begriff ausdrückt, wird es oft in einem andern eine zwar analoge, aber nicht völlig identische Bedeutung haben.

So bezeichnet — um nur ein einziges Beispiel anzuführen — [1]) das Wort Emanation in der indischen Mythologie, sowie in dem Zoroasterschen Religionssysteme und ebenso bei den Neuplatonikern, den Ausfluß der Dinge aus

---

sagt — um unsere Ansicht auch noch durch äußere Gründe zu erhärten, da aus diesen unbestreitbaren Thatsachen die Richtigkeit unserer Auffassung dieser Texte und die Unwahrscheinlichkeit einer abweichenden oder gar entgegengesetzten klar hervorgeht. — Aehnlich hat schon Wachter in seinem „Spinozismus im Judenthume" (S. 234—238) die von Morus und Helmont entworfenen und der Kabbala untergestellten Systeme*) aus dem Grunde zurückgewiesen, weil sie beide gegen den strengen Monotheïsmus — wie dieser namentlich jüdischer Seits gelehrt werde — der weder eine Theilbarkeit des göttlichen Wesens noch den Begriff einer Mehreinigkeit irgendwie zulasse, verstoßen, und es nicht denkbar sei, daß die Kabbalisten einen Fundamental-Artikel des jüdischen Glaubens negirt haben sollten.

[1]) Das aber einen Fundamentalsatz der Kabbala betrifft.

---

*) Siehe hierüber weiter unten.

einem höchsten Princip. Der Ursprung aller Dinge ist nach ihnen nur ein Ausströmen des Lichts aus innerer Nothwendigkeit, keine freie Thätigkeit Gottes. Die Mit-Ewigkeit der Welt ist demnach in dem Begriffe Emanation von selbst enthalten. Die Kabbalisten, namentlich die modernen, bedienen sich nun zwar eines ähnlichen Ausdruckes (אצילות [1]), der aber keinesweges mit der so eben gegebenen Definition des Emanationssystems völlig übereinstimmt. Luria und Cordoero lehren: Gott producirte Alles, als es sein Wille war, ohne Nothwendigkeit und Zwang. [2]) Ja selbst der am meisten des Pantheismus verschriene Abraham Cohen Irira bemerkt ausdrücklich, daß die Emanation zwar den Ausfluß des Adam Kadmon aus dem En-Sof bezeichne, doch bleibe sie freier Akt des göttlichen Willens und sei keineswegs von Ewigkeit her. [3]) Ausdrücklich lehrt er (שער השמים מאמר ג׳ פ״ו דף ס״ח), daß zwar Alles aus dem göttlichen Wesen, als aus seiner Urquelle emanire, jedoch handle die erste Ursache nicht aus einer unbedingten Nothwendigkeit und vermöge ihrer Natur, sondern aus freiem Rath und wohlbedachter Wahl des Verstandes und des Willens. Ferner (מ״ג פ״א), daß zwischen dem Emanator (מאציל) oder der Urquelle (מקור), und den emanirten Sefirot ein großer Unterschied sei, daß sie wie Schöpfer und Geschöpf, Bildner und Gebilde, Ursache und Wirkung sich verhalten; daß die Unendlichkeit nur der ersten Ursache zukomme. [4])

---

[1]) Ueber die ursprüngliche und etymologische Bedeutung dieses Wortes siehe weiter unten.

[2]) Vgl. auch שפע טל (von einem Schüler Cordnero's) Bl. 50 b.: א״ס ב״ה האציל בלי הכרח ומכריח ח״ו.

[3]) S. Brucker Gesch. der Philosophie (Ulm 1733) Th. 4. S. 810.

[4]) Der einzige Kandia hält die Welt der Emanation für ewig (von Ewigkeit her in dem göttlichen Willen begründet) und nur die

Wir könnten also, wenn wir es nur mit den modernen Kabbalisten zu thun hätten, diesen Ideen die Schöpfungslehre accomodiren, und uns im Uebrigen, wie schon Mendelssohn (Morgenstunden 14. Cap. Ende) bei einer ähnlichen Gelegenheit sagt, um die Subtilitäten, ob Gott die Welt hat ausstrahlen, ausfließen, ausströmen, oder auf welche Art sonst hat entstehen lassen, gar nicht kümmern. Allein da wir nachweisen zu können glauben, daß auch diese (jedenfalls unjüdische) Lehre von der Emanation noch keineswegs eine völlig begründete, auf die Basis der ältern Quellen fußende ist, so wollen wir die Sache nicht auf sich beruhen lassen, sondern zur nähern Erörterung schreiten. Dazu kommt noch, daß unser Verf. mit dem Emanatismus, wie wir ihn hier dargestellt, sich keineswegs begnügt, sondern, wie wir sehen werden, noch einen Schritt weiter geht. Doch um uns nicht selbst vorzugreifen, wollen wir hier noch Manches voranschicken. Wir müssen nämlich zur Begründung unserer Behauptung etwas weiter zurückgehen.

Die Bekanntwerdung der Kabbala unter den Christen datirt von der Zeit der Veröffentlichung der Kabbala denudata. [1]) In diesem voluminösen Werke sind vom Sohar

übrigen Welten für entstanden (s. auch צוף נובלות Cap. 12); doch gesteht er selbst, daß er hierin mit allen Kabbalisten im Widerspruche stehe, und ist er wegen dieser Ansicht bereits von R. Mose Sakkut (Briefe Bl. 42.) heftig angegriffen worden. Auch sein eigener Lehrer, Verfasser des עמק המלך, sagt in dieser Beziehung von ihm: אלהים עשה את האדם ישר, והוא בקש השבונות רבים. Uebrigens werden wir auf diese Lehre Kandia's weiter unten noch zurückkommen.

[1]) Pico und Reuchlin hatten zwar schon ein System von der Kabbala entworfen, doch blieb sie, bis Knorr v. Rosenroth seine Kabbala denudata herausgab, fast eine terra incognita und ist die eigentliche Bekanntwerdung dieser Wissenschaft auch erst von dieser Zeit (1677) zu datiren.

selbst nur das »Buch des Geheimnisses« (ספרא דצניעותא), wie die »große und kleine Versammlung« (אדרא רבא אדרא זוטא) übersetzt worden, welche Bruchstücke, obwohl die wichtigsten, doch zugleich auch die dunkelsten und schwierigsten Theile des Sohar bilden, aus welchen das kabbalistische System um so weniger zu erlernen war, als selbst berühmte jüdische Kabbalisten die Unverständlichkeit derselben eingestehen, und es sogar für eine Unmöglichkeit halten, den Sinn aller jener Allegorien völlig zu enträthseln.[1]) Dahingegen giebt uns der Verfasser der »enthüllten Kabbala« viele Auszüge und sogar ganze Abhandlungen aus den Commentatoren Luria, Corduero, Irira und Andere. Es ist demnach begreiflich, daß das System der Kabbala nur in der Gestalt und Fassung, wie es von diesen Commentaren aufgefaßt worden, der christlichen Welt bekannt wurde. Kommen wir nun zur Sache. Unter den christlichen Gelehrten hatte gleich Anfangs die Ansicht allgemeine Verbreitung gefunden, daß die Kabbala als die Basis ihres ganzen Systems den Vordersatz aufstelle: »Aus Nichts wird Nichts.« Aus dieser Prämisse folgt dann, daß etwas vorhanden gewesen sein müsse, woraus das Weltall entstanden sei. Dieses Etwas könne jedoch nicht (wie in so vielen materialistischen Systemen der Alten und auch im

---

[1]) Siehe ספר דרושים להאר״י פ״ב. Vergl. auch **Basnage** Histoire des Juifs l. III. Cap. 14. — Aber auch in minder räthselhaften Punkten sind die Ausleger oft uneins. Vgl. z. B. **Brucker** a. a. O. 816--817., wo er über zwölf verschiedene, gänzlich von einander abweichende Erklärungen der Sefirot anführt, nach welchen sie bald religiöse, bald philosophische, dämonologische, astronomische, astrologische, physikalische, logische, arithmetische, methodologische, alchymistische oder gar politische und messianische Geheimnisse enthalten. So dunkel drücken sich die Urtexte aus, und so wenig stimmen die Ausleger überein.

platonischen Dualismus) eine ewige Materie sein, weil die Materie von zu geringer und wandelbarer Natur ist, um ihren Ursprung von sich selbst zu haben, und von Ewigkeit her zu sein. Das wahrhaft Seiende, absolut Nothwendige und sich selbst Bestimmende kann daher nur ein Geist sein. Dieser Geist, welcher der Sitz aller Vollkommenheiten ist und seinen Ursprung aus sich selbst hat, ist Gott. Aus diesem Geiste nun müssen alle Dinge, und zwar in immer geringern Graden der Vollkommenheit, emanirt sein. Alles was ist, ist geistiger Natur, und die Materie ist nichts als die Verdichtung oder Verdünnung der Lichtstrahlen, gleichsam die Kohle der allgemeinen geistigen Substanz. Demnach ist zwar die Welt von Gott, wie Wirkung von Ursache, unterschieden, sie bleibt jedoch wegen ihres Ausflusses aus Gott, in so weit wieder mit ihm verbunden, in seiner Wesenheit begründet und bestehend, daß sie als der entwickelte und manifestirte Gott betrachtet werden kann. — So ist aus der Prämisse: »Aus Nichts wird Nichts« die Emanation erwiesen, und diese Emanation aller Wesen aus Gott ist dann auch der Nexus des ganzen kabbalistischen Systems, mit welchem alles Uebrige, wie z. B. die Lehre vom Adam Kadmon, von den Sefirot und den vier Welten in genauem Zusammenhange steht.

Daß eine solche Lehre (eine Art idealistischer Pantheismus), vorgeblich aus dem Schooße des Judenthums hervorgegangen, von den berühmtesten Religionslehrern unter dem Schutze der Religion selbst und unter dem Siegel des heiligsten Geheimnisses docirt, Ueberraschung und Erstaunen erregen mußte, ist natürlich. Eben so wenig kann es aber auffallen, daß sie von vielen Seiten des Atheismus, namentlich der völligen Gleichheit mit dem Spinozismus [1]) beschuldigt

[1]) Vgl. oben S. 4—13 über die Bekanntschaft Spinoza's mit kabbalistischen Schriften.

wurde.[1]) Andere haben sie zwar von dieser Beschuldigung losgesprochen,[2]) doch konnten sie nicht bestreiten, daß dieselbe nicht viele antijüdische Grundsätze enthalte, und unterschieden daher zwischen den ältern Schriften der Kabbala und ihren modernen Commentatoren, indem sie Letztere beschuldigten, von den eigentlichen und wahren Principien ihrer Texte abgewichen zu sein, oder doch ihre eigenen Hypothesen, so wie die aus der heidnischen Philosophie geschöpften Ideen in das kabbalistische System mit aufgenommen zu haben.[3])

Wenden wir uns von diesen verschiedenen Urtheilen christlicher Philosophen und Historiker ab, und gehen wir an die kabbalistischen Schriften selbst, so werden wir bald sehen, daß die Meinung derer, welche eine solche Unterscheidung statuirt, nicht ganz ungegründet ist. Allerdings sind sie hierin zu weit gegangen, indem sie, wie schon Brucker[4]) richtig bemerkt, in der festen Voraussetzung die Dogmen des Christenthums in der Kabbala zu finden, Alles was mit dieser vorgefaßten Meinung sich nicht reimen wollte, für die unreine Kabbala[5]) erklärten und den jüngern Lehrern die Verfälschung beimaßen.

---

[1]) Dies ist namentlich von Morus (S. Kabbala denudata T. I. p. II.), Wachter (S. Spinozismus im Judenthume) und Buddeus (Einleitung in die Gesch. der Philosoph. der Hebräer B. I. Cap. 18.) geschehen.

[2]) Peter Speeth (Moses Germanus) in einem eigens dazu verfaßten Werke; Syrbius in Diss. de origine atheismi Seite 22 ff. Vgl. auch Peter Beer Gesch. d. jüd. Sekten Th. 2. S. 57. und Freystadt Kabbalismus et Pantheismus S. 112.

[3]) Diese Unterscheidung machen Vitringa, Meyer, Buddeus und Wolf. (Siehe besonders des Letztern Diss. de Atheismi falso suspectis).

[4]) Kurze Fragen aus der Philosophischen Historie (Ulm 1733) Th. 4. S. 928; vgl. ארי נוהם (herausgegeben von Dr. Julius Fürst, Leipzig 1840) Cap. 27. und Anhang S. 91.

[5]) Cabbala impura; so nannten sie alle die nach Anleitung der neuen Commentare entworfenen kabbalistischen Systeme.

Allein wir werden sehen, daß trotzdem die Eintheilung in eine Cabbala pura et impura, wenigstens in Bezug auf die Emanation, der Wahrheit sehr nahe kommt.[1]) Wir haben nämlich schon aus Obigem ersehen, daß der Fundamentalsatz des ganzen kabbalistischen Systems der bekannte Spruch: ex nihilo nihil, sein soll. Fragen wir uns nun, ob dieser Vordersatz in irgend einem Hauptwerke der Kabbala mit deutlichen Worten vorgetragen wird, so müssen wir diese Frage entschieden verneinen. Nicht nur wird das Gegentheil

---

[1]) Diese Eintheilung ist übrigens nicht von Christen allein gemacht worden, auch viele jüdische Gelehrte kamen auf diesen Gedanken. Folgendes sagt רש״ל R. G. A. Nr. 98: רע אהובי חדשים מקריב באו ורוצים להיות מכת המקובלים וממדרשי הנעלמים ומהולשת הראות לא יביטו באור הזוהר כו׳ ולא ידעו מוצאו ומובאו. Ebenso äußert sich חות יאיר in seinen שו״ת Nr. 4.: האחרונים מביאים מאמרים מזוהר ומספר יצירה ומבארים כפי שיקול דעתם בלא קבלה מרבותם, לכן תרחיק הספרים התם. Auch der Verf. der אגרות התמורות macht in Bezug auf Metempsychose einen Unterschied zwischen ältern und neuern Kabbalisten. So sagt auch R. Chajim Vital in seiner Vorrede zu אוצר החיים (m. s.): כל הספרים שאחר הרמב״ן אל תסמוך עליהם (S. Anhang zu ארי נוהם, ed. Fürst, S. 95.). Dazu kommt noch, daß diese modernen Kabbalisten oft gar kein Hehl daraus machen, wie sie über die wesentlichsten Punkte ungewiß und schwankend sind. Corduero bekämpft alle seine Vorgänger. Nach Corduero wird Kandia (Del Medigo) von E. Lerita, dieser wieder von R. Chajim Cohen angegriffen. Mit Recht bemerkt schon Ari Nohem Cap. 14. daß man sich von dem Namen Kabbala (Tradition) und den Aeußerungen Mehrer (z. B. ר״מ גבאי und ותולעת יעקב), daß Nichts aus eigener Forschung hinzugefügt werden darf, nicht beirren lassen möge, da wir oft das Gegentheil vor Augen haben. Er hätte noch hinzufügen können, daß Reccanati in טעמי מצות 3 a. (wenn auch nur in Bezug auf Begründung der Gesetze) ein Verfahren anempfiehlt, welches geeignet ist, das traditionelle Gepräge gänzlich zu verwischen: בכל דבר שבתורה שתוכל להעלות חבור אל דבר עליוני ממנו העלהו ואז טוב לך ואע״פי שלא קבלת מפי מקובל ולא ראית בספרי החכמים.

im Sefer Jezira ausdrücklich gelehrt; [1]) nicht nur wird im Sohar an mehrern Orten auf eine absolute Schöpfung hingewiesen [2]): sondern selbst die mehrsten Commentatoren

[1]) Liber creationis Cap. II. Mischna V.: עשה את אינו ישנו. (Siehe noch unten).

[2]) Vgl. z. B. Th. 1. Bl. 2 a.: בשעתא דסתימא דכל סתימין בעא לאתגליא עבד ברישא כו׳; Bl. 31 a. 32 b.: דא איהו נהורא דהא קדם דברא קב״ה בקדמיתא וכו׳; 2. Th. 42 b.: דברא דיוקנא בעלמא הוה הוא יחידאי כו׳. Diese Stellen werden unten vollständiger angeführt und erklärt werden. Franck behauptet zwar (S. 158.) das Gegentheil, allein ganz ohne Begründung. Der Schatten von Beweis, den er dort anführt, daß nämlich der Sohar *) auch den zweiten Theil des Spruches: ex nihilo nihil, gelten läßt, und ebenso wenig an eine absolute Vernichtung als an eine Schöpfung im gewöhnlichen Sinne glaubt, ist kraftlos. Um die Lehre von der Metempsychose einleuchtend zu machen, sagt uns dort nämlich der Sohar blos, daß darin eben die Größe des Schöpfers bestehe, nichts in der Welt verloren gehen, sondern alles Verderbte allmälig wieder in den frühern, bessern Zustand übergehen zu lassen: אי זכה האי רוח יתתקן בהאי גופא דמטיראה דתב בקדמיתה ובאה איהו . . עדמיראה דתב בגלקדמיה ובאה איהו קדמאה ועל אלין כתיב אלה לחיי עולם כו׳ . . ואלין אינון גבורין עילאין דמלכא קדישא ולא אתאביד כלום (Man sieht, beiläufig gesagt, daß der Sohar die Metempsychose mit dem Dogma der Auferstehung gewissermaßen in Beziehung setzt). Dies beweist aber keineswegs, daß Gott nicht, wenn es sein Wille ist, die Dinge auch vernichten könne; im Gegentheil könnte sogar aus der Bedingung אי זכה „Wenn er es werth ist" auf die Vernichtung der Unwürdigen geschlossen werden. **) Noch weniger aber schließt dies die göttliche Macht aus, neue Schöpfungen aus dem Nichts hervorrufen zu können. Es ist ja überhaupt dort nicht von den Dingen im Allgemeinen, sondern blos von den menschlichen Seelen die Rede. Hr. Franck glaubt zwar aus dem Umstande, daß der Greis, welcher jene Lehre vorgetragen, von den Schülern Ben Jochaï's mit den Worten unterbrochen wurde: „O Greis, was hast Du gethan? O daß Du geschwiegen hättest!" auf das Geheimnißvolle und Gewagte, das jenes Dogma ent-

*) 2 Th. Bl. 100 b.

**) In der That spielt del Medigo in seinem bekannten Briefe (an Serach ben Nathan) auf eine kabbalistische Lehre an, die von der Auswurzelung fündhafter Seelen handelt. S. Geiger's Melo Chofnajim hebr. Th. S. 6. Z. 12, deutsch. Th. S. 3. Z. 11. und Anmerkungen §. 1. Nr. 12.

sprechen den Grundsatz: ex nihilo nihil, niemals aus, vielmehr reden auch sie häufig von einer Schöpfung aus Nichts.[1]) Es darf nun zwar nicht unbemerkt bleiben, daß einige moderne Kabbalisten die Worte מאין ליש aus ihrem buchstäblichen Sinne herausnehmen und ihnen eine andere Bedeutung unterschieben; aber eben die Erscheinung, daß sie alle bei diesem Ausdrucke bleiben und ihn nur nach ihrer Auffassung deuten wollen, beweist, daß sie hier von der ursprünglichen Kabbala sich entfernen. Sehen wir nur, wie abweichend ihre Ausdrucksweise in Beziehung auf diese Deutungen ausfällt, obwohl sie vielleicht nur eins und dasselbe lehren wollen. Der Einzige, der ausdrücklich lehrt, daß aus Nichts auch Nichts entstehen könne, ist Abraham ben Dior,[2]), aus dessen Commentar zum Sefer Jezira Franck[3]) Folgendes citirt: »Wenn behauptet wird, daß alle Dinge aus Nichts entstan-

---

halten müsse, schließen zu können. Aber diese Unterbrechung wird dort auch in der Folge — wo der Redefluß bereits auf ganz andern Gedanken geführt und des ebenerwähnten mit keiner Sylbe mehr gedacht wird — und zwar fast immer in denselben Ausdrücken, häufig wiederholt, was uns beweist, daß blos die Veröffentlichung der geheiligten Geheimnisse der Seelenwanderung es war, was die Schüler so aufregte.

[1]) Vgl. z. B. so manche Stellen in Loria's kabbalistischen Gebeten. So kommen in תפלה ליום הששי die Worte vor: וברא עולמו מאין ליש בששה ימים, was dort mehrmals wiederholt wird. (Auch in dem bekannten תפלת הים heißt es: הממציא יש מאין). Vgl. noch die Worte Reccanati's in פי' התפלות (35 b.): העונה אמן מודה על חידוש העולם ברצון הבורא, ושהעולם מתקיים במאמרו, וישיבהו לתהו ובהו, ושליט על כל ראשון ואחרון ית' שמו. Auch in diesen Worten müssen wir, wenn wir ihnen nicht Gewalt anthun wollen, die Lehre von der absoluten Schöpfung erkennen.

[2]) Es ist dies nicht der berühmte, ältere Abraham ben Dior (ראב"ד), sondern ein Commentator des 14. Jahrhunderts, von dem schon Verf. (Vorrede S. 7.) sagt, daß er seine kabbalistischen Kenntnisse mit allem dem, was er von der griechischen Philosophie gewußt, vermengte.

[3]) S. „Kabbala" Seite 155.

den sind, so meint man nicht das Nichts in seiner eigentlichen Bedeutung — denn nie kann Etwas aus Nicht-Etwas entstehen — sondern das Nichts, das weder durch seinen Grund, noch durch seine Essenz begriffen werden kann; es ist, mit einem Worte, die Ursache der Ursachen.« Bei Andern finden wir dies nicht mehr so ausdrücklich, doch wird unter mancherlei Formen häufig darauf angespielt. So sagt der Verf. des אור נערב: Die Krone heißt das »Nichts,« weil sie uns völlig unbegreiflich, die Weisheit aber heißt »Etwas,« weil wir, wenn auch keinen klaren, doch wenigstens einen dunkeln Begriff von ihr haben. [1]) Auf eine etwas verschiedene Weise sprechen noch hierüber einige Schüler Loria's [2]): »Durch die Selbst-Concentration Gottes (צמצום),« sagen sie, »ist der Raum oder die Urluft entstanden, diese ist in Betracht gegen das En-Sof eine Privation, ein Unding (אין), und dieses אין ist die Grundlage der Welten.« [3]) Außer

[1]) הכמה מכתר נקרא יש מאין מפני שהכתר אין אנו משיגים כלל ובהכמה יש קצת ישות כאדם שאומר כמדומה שיש דבר אבל אינו ברור לי (Th. 6. §. 7.). Was hier von der Krone gesagt wird, scheint Abraham ben Dior auf das En-Sof selber zu beziehen. [S. unten unsere Darstell. d. Systems, wo ganz andere Gründe für die Bezeichnung der Krone durch אין gegeben werden].

[2]) Siehe צוף נובלות (London תקנ״ד) Cap. 1. über אין. Es muß hier jedoch gleich bemerkt werden, daß dieses Werk, welches eine Art Auszug aus נובלות הכמה des קנדיאה bildet, so wie קנדיאה selbst, häufig angegriffen wird.

[3]) Etwas ungenau ist die Angabe Bruckers l. c. pag. 861. (S. Note k. und y.), nach welcher das אין die Materie bezeichnet. Allerdings verstehen jene Kabbalisten unter „Nichts" die oben besprochene Privation, doch ist diese Privation (die eigentlich nur im Verhältniß zum En-Sof so genannt wird) ihnen nicht gleich Materie, sondern indem sie, wie weiter noch zu erörtern, eine stufenweise Entwickelung der Dinge statuiren, ist ihnen die Materie der niedrigste Schöpfungs- oder Emanationsgrad, oder, wie sie sich ausdrücken, die stärkste Verdunkelung des ausfließenden Lichtes, der condensirte, faßbare Stoff.

diesen und noch einigen wenigen Commentaren schweigen die mehrsten übrigen gänzlich über diesen wichtigen Punct, was eine Uebereinstimmung mit dem allgemeinen jüdischen Glaubensbewußtsein vorauszusetzen scheint; viele andere sprechen sich geradezu für eine unbedingte Schöpfung aus. Wir fragen nun: was bewog jene Commentare den Worten יש מאין eine von ihrem Wortsinne abweichende Deutung zu geben? Ja wir fragen noch mehr: woher kommt es, daß ungeachtet die Urtexte und die mehrsten Commentare eine Schöpfung aus Nichts theils geradezu lehren, theils doch nicht in Abrede stellen, und Wenige nur, wie wir gesehen, einen andern Weg einschlagen, woher kommt es, fragen wir, daß dennoch der Grundsatz: ex nihilo nihil, allgemein [1]) als Vorderglied der Kabbala aufgestellt wird? Die Beantwortung dieser letzten Frage ist leicht. Man schloß nämlich so: Die Kabbala lehrt einen Ausfluß aller Dinge aus Gott (Emanation, אצילות). Diese Lehre kann aus keinem andern Grund= hervorgegangen sein, als weil man nicht begreifen konnte, wie das Nichts aus dem Stande seines Nichtseins in den Stand der Wesenheit habe kommen können. Der Satz: »Aus Nichts wird Nichts« muß den Kabbalisten also mit allen seinen Consequenzen als feste Grundregel gegolten haben, und wir haben daher die etwa dawidersprechenden Stellen für uneigentlich zu erklären und müssen uns Mühe geben, sie mit diesem Fundamentalsatz in Einklang zu bringen; wie dies sich in der That Viele haben angelegen sein lassen. [2]) Ohne uns aber lange bei der Frage aufzuhalten, ob uns dies wirklich überall gelingen werde, fragen wir nur; wird denn

[1]) Namentlich von christlichen Gelehrten.

[2]) Siehe Morus, Helmont, Wachter und Brucker an den angeführten Orten.

aber die Lehre von der Emanation, aus welcher alles Uebrige gefolgert werden soll, in den Texten deutlich vorgetragen? Hier sind wir nun auf dem Punkte angelangt, wo wir einen Unterschied zwischen alter und neuer Kabbala statuiren müssen. Wir behaupten nämlich, daß weder das Buch Jezira noch der Sohar von einer Emanation — namentlich in dem Sinne, wie sie christliche Philosophen und Historiker genommen [1]) — etwas gewußt; wenigstens nöthigen uns die Texte jener Bücher nirgends zu einer solchen Annahme. [2])

Ehe wir aber an eine Darstellung des Systems des Sohar gehen, liegt uns noch die Beantwortung der ersten, jetzt um so stärker hervortretenden, Frage ob, was nämlich jene modernen Kabbalisten bewogen haben könne, uns den Gesichtspunkt zu verrücken, aus welchem wir dieses System — wie es uns in den ältern Schriften vorliegt — betrachtet haben würden. Folgendes dürfte uns vielleicht einigen Aufschluß geben. Nirgends wird im Sohar in Bezug auf Gott in seinem Verhältnisse zur Welt ein klares, zusammenhangendes Ganze vorgetragen, aus welchem uns dessen Gedanken über diesen wichtigen Gegenstand ungetrübt entgegenleuchteten. Was über diese Materie in dem Buche des Geheimnisses, wie in der Idra Rabba und Sutta gesprochen

---

[1]) Eine Auffassung, welche übrigens, wie wir gestehen müssen, von der Darstellung moderner Kabbalisten sehr begünstigt wird.

[2]) Dem Einwurfe, der uns hier gemacht werden könnte, daß nämlich, wie Bf. S. 79. citirt, schon R. Saadia (im 9. Jahrh. in seinem Angriffe auf das kabbalistische System von diesem gesagt haben soll, es stelle den Grundsatz auf: „Aus Nichts wird Nichts" und lehre darum die Emanation (לא קבל שכלם הוית דבר לא מדבר והאמינו כי ברא האל הדברים מן עצמו), ist von uns bereits oben (S. 71.) auf eine befriedigende Weise (indem nämlich dargethan wurde, daß Saadia hiermit gar nicht die Kabbalisten meint) begegnet worden.

wird, ist in unauflösbare Räthsel gehüllt, oder doch in so seltsame und phantastische Allegorien eingekleidet, daß sie den verschiedenartigsten, conträrsten Meinungen zum Stützpunct dienen können.[1]) In den übrigen Theilen des Sohar ist zwar der Vortrag etwas deutlicher, allein die Ideen sind, wie gesagt — ob absichtlich oder nicht, lassen wir dahin gestellt — selten zusammenhängend, vielmehr gewöhnlich in kleine, an verschiedenen Orten angebrachte, wie zufällig hingeworfene Bemerkungen zersplittert. Die Commentatoren suchten nun einen Zusammenhang in die zerstreuten Theile der Kabbala zu bringen und diese systematisch zu ordnen, was ihnen auch meist an solchen Stellen, deren Sinn durch emsiges Forschen sich ermitteln läßt, gelungen. Schwieriger war dies jedoch bei den allegorischen Beschreibungen der Idra's, durch deren Labyrinth kein Leitfaden uns führt, es war daher natürlich, daß sie in ihre Darstellungen — vielleicht oft sich selbst unbewußt — ihre eigenen Ideen,[2]) oder was sie von den Philosophemen anderer Nationen gewußt,[3]) mit aufgenommen haben. Kommen wir nun be-

[1]) Luria gesteht offen ein, (Abhandl. I. Cap. 2. der Deruschim), wie die Alten oft so verblümt und verdeckt geschrieben, daß sich der wahre Sinn ihrer Worte nicht mit Gewißheit errathen läßt.

[2]) Dies war besonders in der Luria'schen Schule der Fall, welche mit eigenen Grübeleien das kabbalistische System sehr bereicherte. Vielleicht ist es auch diese Art von Selbstständigkeit, die ihr einen so großen Ruf verschaffte, daß ihr selbst die mehr philosophische Schule Corduero's in der herrschenden Meinung nachstehen mußte. — Zu solchen neuen Ideen gehört namentlich auch die Concentrationslehre, buchstäblich aufgefaßt; doch werden wir noch weiter unten sehen, daß dieses Dogma nicht von allen Kabbalisten auf gleiche Weise ausgelegt wird.

[3]) So z. B. sagt uns schon Verf. (Vorrede S. 17.) von Irira, daß er nicht blos die neuern Lehren der Isaac Luria'schen Schule an die Stelle der wahren Principien der Kabbala gesetzt, sondern diese

sonders zur Schöpfungslehre. Einige mit diesem Dogma zusammenhangende Theorien, wie z. B. die Lehre vom Adam Kadmon, den Sefirot und den vier Welten werden im Sohar etwas weniger verblümt vorgetragen. Diese Stellen waren es daher zunächst, an die die Commentare sich gemacht, um wo möglich in ihnen auch den Schlüssel zu den metaphorischen Sätzen in den Idra's und dem Buche des Geheimnisses zu finden. Da nun aber diese Lehren,[1]) wie sie im Sohar vorgetragen werden, mannigfache Analogien — ob nur scheinbare oder wirkliche, mag dahingestellt bleiben — mit Principien aus verschiedenen Systemen der griechischen Philosophie (z. B. den Zahlen des Pythagoras, den Ideen Plato's und vielen Lehren der Neuplatoniker[2]) darbieten, so dienten jene Systeme vielen Commentatoren als Leitfaden, um sich in dem kabbalistischen Irrgarten zurechtfinden zu können. Doch begnügten sie sich meist nicht mit diesen aufgefundenen Analogien, vielmehr trugen sie die aus jenen Systemen geschöpften Vorstellungen in alle Principien und Lehrsätze der Kabbala und selbst in ihre Untersuchungen über

auch noch durch Beimischung fremder Gedanken aus der griech. und arab. Philosophie entstellt habe. (Vgl. Irira's eigene Worte (שער' השמים מ"ב ספ"ו): תבין ותראה כי הרב ר"אק*) ישתמש מטענות הפילוסופים לקיים ולהעמיד האמת המקובלת כאשר אנכי עושה עם מאמרי פלאטון והנמשכים אחריו במה שיאמת האמת המקובלת (עיי' התורה והפילוסופיא 49). Auch Cordnero hat — wie wir bereits oben (S. 8—13.) darauf hingewiesen — gewisse Vorstellungen aus der peripatetischen Schule in seinen Commentar aufgenommen. Es wird übrigens noch weiter unten davon die Rede sein.

[1]) Namentlich die Lehren über die Sefirot, die Schöpfungsstufen, die Entstehung der Materie rc.

[2]) Siehe weiter unten, wo auch über die Verwandtschaft mancher (namentlich moderner) kabbalistischen Ideen mit denen der Gnostiker gesprochen wird.

*) Soll vielleicht heißen: רמ"ק?

die dunkeln und abstrusen Beschreibungen der Idra's mit hinüber. Was Wunder also, daß sie in jenen Allegorien alles das fanden, was sie selbst mitgebracht und fast unbewußt hineingetragen hatten. Hiermit erhielt aber auch ihr kabbalistisches System eine antijüdische Richtung. Nach Anleitung dieser modernen Kabbalisten entwarfen sich dann auch die christlichen Philosophen ihre Systeme der Kabbala. Diese Letztern blieben aber in der Regel auch hierbei noch nicht stehen, sondern verfolgten die vorgefundenen Lehren bis zu ihren letzten Consequenzen und erhielten so ein völlig pantheistisches System, das die Welt für den entwickelten Gott ansieht — der wunderlichen Hypothesen eines **Morus** und **Helmont** gar nicht zu gedenken. [1])

Daß aber auch unser Verfasser, dem doch reinere Quellen zu Gebote standen, die er in der That oft sehr trefflich benutzt, bei dem sogenannten Emanationsprincip sich mit rückhaltlosem Vertrauen auf die Commentatoren stützt, selbst da, wo ihre Interpretationen auf jene Räthsel und Allegorien sich beziehen, verdient um so mehr gerügt zu werden, als er selbst so häufig gegen die Commentare und ihre Vermengung fremder Anschauungen mit den wahren Principien des Sohar zu Felde zieht. Noch auffallender aber ist's, daß Verfasser in Ansehung der unter den Commentaren selbst verschiedenen Meinungen über die Sefirot [2]) sich für die Corduero's ent-

---

[1]) Nach Ersterm stellt die Kabbala die Theilbarkeit des göttlichen Wesens als einen ihrer Fundamentalsätze auf. Nach dem Andern läßt sie die materielle Welt aus lauter gefallenen, von Gott ausgehauchten und erstarrten Geistern bestehen. Beide Systeme sind von Wachter im „Spinozismus im Judenthume" (p. 231. ff.) und im Elucidarius cabbalisticus (Cap. 3. §. 7.) gründlich widerlegt worden.

[2]) Dieser berühmte kabbalistische Streit, „ob die Sefirot zum Wesen Gottes gehören, oder blos Werkzeuge seiner Macht sind" (עצמות או כלים), wird unten ausführlich besprochen und beleuchtet werden

scheidet und sie für die historisch richtigste ausgiebt, ohne uns darüber einen genügenden Nachweis zu geben. Er bleibt übrigens auch hierbei nicht stehen, sondern auf diesen Principien fortbauend, erkennt er in der Kabbala auch die Vorderglieder der neuesten Philosophie; so findet er in dem kabbalistischen אין die Hegel'sche Lehre vom reinen Sein, in den drei ersten Sefirot und in einigen andern Lehrsätzen des Sohar das absolute Identitätssystem und läßt endlich die Kabbala an die Stelle eines freien Schöpfers und Urhebers der Dinge die Idee einer allgemeinen, ewig sich selbst nach den unveränderlichen Gesetzen der Idee entwickelnden und manifestirenden Substanz setzen.

Wenigstens hätte uns der Verfasser das von ihm entworfene System der Kabbalisten nicht geradezu für das des Sohar ausgeben sollen, da es in der That sich nicht durch eigene Kraft halten kann, vielmehr seine wichtigsten Puncte theils auf der zweifelhaften Ausdeutung dunkeler Stellen beruhen, theils in dem Kredite einiger Commentare ihre Stütze suchen müssen.

Sehen wir jetzt noch auf das bei obgedachten Commentaren in Feststellung ihrer eigenen Begriffe sich kundgebende Schwanken, einerseits zwar eine natürliche Folge des schwierigen Unternehmens, unentwirrbare Knäuel auflösen zu wollen, andererseits aber auch, weil sie fühlten, daß sie durch ihre Interpretationen vom Glauben sich entfernen, und daher oft sich zu orientiren und in die Heerstraße wieder einzulenken suchten.

So haben wir oben gehört, daß selbst der am meisten des Atheismus verschriene Irira sich in Bezug auf die Emanation auf eine syncretistische Weise äußert. Eine ähnliche

Richtung schlägt offenbar auch Corduero ein.[1]) Doch frägt es sich, ob sie bei allem dem sich von dem Vorwurfe gänzlich befreien können, entweder die Welt mit Gott identificirt oder eine Art Theilbarkeit des göttlichen Wesens behauptet zu haben. Jedenfalls ist das Emanationssystem, wie sie es uns dargestellt, den gewöhnlichen Begriffen der jüdischen Theologie gänzlich zuwider.

Es verdient hier jedoch bemerkt zu werden, daß die in Rede stehenden Commentare längst einen gewandten Apologeten gefunden. Sorbius in Diss. de origine atheismi p. 22. ff. bemüht sich nämlich nachzuweisen, daß die auf Emanation Bezug habenden Stellen in Luria, Corduero und Irira nicht eigentlich zu nehmen sind, indem diese Kabbalisten keineswegs an ein Verbundensein Gottes mit der Welt in dem Sinne, wie dies gewöhnlich verstanden wird, gedacht, daß ferner das Wort אצילות nicht eine Mittheilung des göttlichen Wesens, vielmehr eben den Begriff der Hervorbringung aus Nichts bezeichne. Er führt in der That mehre Sätze aus diesen Commentaren an, die seiner Erklärung entsprechen. So soll namentlich Irira das Wort אצילות durch construere de non esse in esse erklären.[2]) Zwar

---

[1]) Vgl. Franck's Kabbala S. 133. — Uebrigens macht schon Wachter im Elucidarius cabbalisticus auf ähnliche Ausdrücke aufmerksam, und bauet darauf nach seiner Weise die Vertheidigung dieses Systems. „Nirgends," sagt er, „identificiren die Kabbalisten die Welt mit dem En-Sof, sondern immer nur mit dem Adam Kadmon." (ibid. 7. p. 30. ff.).

[2]) Wir können zwar die Bemerkung nicht unterdrücken, daß Irira sich sehr oft in Widersprüche verwickelt und mit seinen Bezeichnungen hin und her schwankt, daher freilich auf diese Autorität an sich kein großes Gewicht zu legen wäre. Allein sowohl die Art, wie der Ausdruck אצילות in den ältern kabbalistischen Schriften gebraucht wird, als auch die Etymologie dieses Wortes sprechen hier für Irira. Siehe weiter unten über עולם האצילות.

ist nun diese Apologie, wie geschickt immerhin unternommen, keineswegs zu überschätzen, da es uns schwerlich gelingen dürfte, alle Stellen in diesen Commentaren mit einer solchen Erklärung in Einklang zu bringen; doch geht wenigstens so viel daraus hervor, daß der Emanationsbegriff der Kabbalisten im Ganzen auf schwankenden Füßen ruht, da dieses Princip selbst von den gedachten Commentaren nicht ausdrücklich und mit deutlichen Worten vorgetragen wird und daher zu abweichenden Auslegungen Veranlassung gegeben. Dahin gehört auch, was die modernen Kabbalisten über die subordinirten Welten בריאה יצירה, עשיה gesprochen. Hier bedienen sie sich durchgängig solcher Ausdrücke, die auf eine Schöpfung aus Nichts hinweisen, weshalb wirklich bei vielen Gelehrten der Gedanke entstand, daß die Kabbalisten nur die höchste Welt (עולם האצילות) als einen Ausfluß Gottes betrachten, hingegen in den übrigen Welten (בריאה יצירה, עשיה), welche, beiläufig gesagt, den Gesammtnamen עולם הפירוד führen, eine Schöpfung aus Nichts gelten lassen;[1]) eine Ansicht, welche von andern Gelehrten nur aus dem Grunde verworfen wird, weil sie dem vorgeblichen Fundamentalsatz der Kabbala »Aus Nichts wird Nichts« entgegen sei.

Eine noch größere Schwierigkeit hat den Erklärern seit

---

[1]) Buddeus Einl. in die Gesch. jüd. Philosoph. p. 375, Basnage Histoire des Juifs l. III. ch. 8. §. 9. ff. — Auch Irira lehrt dies ausdrücklich (שער השמים מאמר ה׳ פ״ט). Was Brucker hierüber (l. c. p. 865.) bemerkt, daß diese Schöpfung nicht auf das Wesentliche der drei Welten, sondern blos auf die Materie sich beziehe, welche, weil sie eben nur eine Art Privation sei, durch Schöpfung aus Nichts bezeichnet werde, ist augenscheinlich eine Wortverdrehung und verdient nicht weiter beachtet zu werden. Dagegen ist es klar, daß sich Irira hiermit eine Inconsequenz zu Schulden kommen läßt, wie dies diesem Gelehrten öfters zu gehen pflegt.

langer Zeit der Umstand verursacht, daß die Kabbalisten den Adam Kadmon (den ersten Ausfluß) oft schlechthin eine Creatur (נברא) nennen, was das ganze Emanationssystem umzustürzen droht, auch hierfür wußte man keinen andern Ausweg als das Wort נברא für uneigentlich zu erklären, so daß es mit dem Begriffe נאצל harmoniren könne. [1])

Aus allem Obigen geht klar hervor, daß wir auch in den erwähnten neuern Kabbalisten durchaus nicht die Einheit der Substanz mit unzweideutigen Worten ausgesprochen finden, vielmehr viele ihrer Ausdrücke das Gegentheil darzuthun scheinen. Wir mögen uns also in der Auffassung dieser Commentare zu welcher Seite immer hinneigen, so müssen wir einen großen Theil ihrer Bezeichnungen für uneigentlich erklären. Darin liegt aber zugleich die größte Rechtfertigung derselben. Denn entweder sind sie in der That weit entfernt die Emanation, im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes, zu lehren, indem sie darunter vielmehr die Schöpfung, und zwar auf die Weise, wie wir diese Schöpfungstheorie noch weiter unten aus dem Sohar entwickeln werden, verstehen, und sind dann die anscheinend dagegen sprechenden Ausdrücke in ihren Werken theils uneigentlich und allegorisch zu nehmen, theils auch als stehende Kunstwörter fremder Systeme zu betrachten, welche sich, man möchte sagen, ihnen selbst unbewußt, in ihren Vortrag eingeschlichen haben. Oder aber diese Letztern bezeichnen ihre wirkliche Meinung, welche sie jedoch in der unschuldigsten Absicht, d. h. ohne das Gefährliche der Consequenzen, die aus solchen Prämissen nothwendig für den Glauben erwachsen müssen, völlig zu überschauen, vorgetragen, was sowohl aus ihrem sichtbaren Streben ihre Ideen möglichst

---

[1]) Wachter, Syrbius u. A.

dem Buchstaben der Schrift adäquat zu machen, zu entnehmen, als es auch bei diesen Commentatoren, welche, ihre ganze Lebenszeit zwischen Halacha, Agada und Kabbala theilend, den strengphilosophischen Disciplinen nur geringe Zeit widmen und daher auch schwerlich in die Tiefen eines Systems eindringen konnten, leicht erklärlich ist.[1]) Daß wir aber, wenn von Beschuldigungen des Atheismus die Rede ist, besonders da, wo dieser nicht offenbar ausgesprochen, sondern blos aus den Consequenzen eines Systems hervorzugehen scheint, vorzüglich auch die dabei vorherrschende Absicht in Anschlag bringen müssen, hat schon Brucker[2]) bei einer ähnlichen Gelegenheit nicht mit Unrecht bemerkt.

Es erhellt also aus dem bisher Gesagten, daß, wenn wir im Folgenden ein System aus dem Sohar aufzustellen versuchen, das die Lehre von der Emanation nicht zu ihrem Grundprincip hat, es sogar noch zweifelhaft ist, ob wir hiermit der wahren Meinung oder, im schlimmsten Falle, der wahren Absicht der mehrgedachten, allerdings berühmten, Commentatoren so schroff entgegentreten, als man vielleicht glauben könnte; jedenfalls beruht unsere Abweichung nur auf der subtilen Unterscheidung zwischen Emanation und Schöpfung, indem wir es hier wiederholen und weiter noch mehr begründen werden, daß dieses Princip von den Commentatoren — wenn es ihnen anders als Prämisse gegolten — keineswegs, wie dies von christlichen Darstellern und jetzt auch vom Verfasser behauptet wird, bis zu seinen letzten Consequenzen

---

[1]) Dies ist freilich nur in Bezug auf die Commentare der Fall, wohingegen wir oben in Ansehung der Verfasser der Originalwerke der Kabbala einen solchen Gedanken als höchst unwahrscheinlich zurückgewiesen.

[2]) A. a. O. pag. 941.

verfolgt wurde, oder, um deutlicher zu reden, sie hatten nie die Idee, die Welt schlechthin für den entwickelten Gott anzusehen, oder, wie Verf. mit noch größerer Schärfe, in der Ausdrucksweise der neuesten Philosophie, sagt: an die Stelle eines schöpferischen Gottes eine allgemeine, sich selbst unter unzähligen Gestalten, deren höchste die menschliche ist, nach den unveränderlichen Gesetzen der Idee entwickelnden und manifestirenden Substanz zu setzen. [1])

[1]) In der That hat das kabbalistische System von den meisten Darstellern keine so durchaus pantheistische Richtung erhalten, als vom Verf. „Die Welt," sagen sie, „ist die Offenbarung der Gottheit, nicht nach ihrem innern verborgenen Wesen, sondern in ihrer sichtbaren Herrlichkeit. Gott ist Alles und Gott ist Nichts von allem dem, was nicht Gott ist, (zur Welt gehört. *) Die Welt kann nicht ohne Gott, wohl aber Gott ohne die Welt bestehen. **) Gott ist das vollkommenste Wesen, der Inhaber aller Weisheit und Glückseeligkeit, und hat, wie dem Menschen Willensfreiheit, so der Welt eine von sich unterschiedene Selbstständigkeit gegeben. Die Welt ist nicht von Ewigkeit her, sondern hat ihren Anfang durch den freien Willen Gottes genommen." ***) Man könnte das System der modernen Kabbalisten — nach diesen Darstellungen aufgefaßt — einen geläuterten Pantheismus ****) nennen. Die Kabbala anerkennt zwar nach ihnen eine der Welt zum Grunde liegende Wesenheit Gottes, erhebt sich aber anderntheils auch zu dem Begriffe eines vollkommensten, mit Selbstständigkeit und vernünftiger Absichtlichkeit handelnden Wesens, oder, mit andern Worten, zu dem Begriffe der freien Persönlichkeit Gottes, welcher der Welt und den Menschen eine von sich verschiedene Selbstständigkeit gegeben hat. *****) Indem sie nun zugleich die Willensfreiheit und Perfectibilität des Menschen aufrecht erhalten und die

*) Hierauf legt Peter Beer l. c. S. 57. großes Gewicht, um die Kabbala vom Pantheismus zu unterscheiden.

**) Dies hält Freystadt l. c. Th. 3. Cap. 2. nicht mit Unrecht für einen Hauptunterschied zwischen Kabbalismus und Pantheismus.

***) S. oben (S. 142.) die Aussprüche Luria's, Corduero's und Irira's; vgl. noch עמק המלך ad init. הבריאה היתה ברצונו הפשוט.

****) Vgl. Mendelssohn's Morgenstunden, 14. Cap.

*****) Selbst diejenigen unter den modernen Kabbalisten, welche die Sefirote Welt mit der Gottheit identificiren, lassen diese doch von den übrigen Welten (עולם הפירוד) durch eine unausfüllbare Kluft getrennt sein.

Wir könnten hier übrigens noch, wenn es sich um Autoritäten handelte, einige kabbalistische Celebritäten namhaft machen, welche in den wichtigsten Stücken von Corduero, Luria und Irira völlig abweichen. Doch — dazu wird vielleicht später Gelegenheit sein — jetzt ist es Zeit, die Soharterte selbst sprechen zu lassen.

Wir fangen damit an, unsere Ansichten über den eigentlichen Streitpunkt, den Schöpfungsbegriff, zu beleuchten und zu rechtfertigen. Dieser Untersuchung, der auch eine Besprechung der vorzüglichsten leitenden Ideen folgt, soll sich dann eine gedrängte Darstellung des ganzen Systems anschließen.

Lösung der menschlichen Aufgabe nicht nur in möglichst gesteigerter Erkenntniß von Gott und seinen Werken, sondern auch vorzüglich in der Erfüllung aller religiösen und moralischen Pflichten setzen; so reducirt sich die Differenz zwischen ihrem Systeme und dem reinen Theismus, *) weit entfernt, auf das Practisch-Moralische zu influiren, blos auf einige subtile Forschungen, welche, obschon von der gewöhnlichen, jüdisch-theologischen Auffassung des mosaischen Monotheismus — nach welchem einerseits ein völliges Unterschiedensein Gottes von der Natur gelehrt, andererseits jede, wenn auch nur rein intelligible Vielheit in Gott als Polytheismus verworfen wird **) — abweichend, doch im Ganzen mit Religion und Offenbarungsglauben nicht unvereinbar sind. Anders aber verhält es sich mit der Darstellung des Verfassers, die so streng pantheistisch ist, daß sie sich mit dem Monotheismus der Bibel durchaus nicht vereinbaren läßt, namentlich harmonirt der darin herrschende Gottesbegriff nicht mit dem biblischen oder dem irgend einer Religion überhaupt. ***)

---

*) In dem Sinne, welchen Kant diesem Worte giebt.

*) Vergl. תקוני זהר Suplem. 8.: אנת הוא חד ולא בחושבן; ebenso כתר מלכות des Ben-Gabirol: ולא כאחד המנוי und Maimonides Jessode ha-Tora 2. Cap.: שאלו היה הוא וחייו או הוא ודעתו שנים היו שם אלוהות הרבה. Siehe noch חובת הלבבות שער היחוד.

**) „Unter dem Begriffe von Gott ist man nicht etwa blos eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber aller Dinge sein soll, zu verstehen gewohnt, welcher Begriff auch allein uns interessirt.“ Kant, Kr. d. r. V. 7 Aufl. S. 488.

Es ist bereits oben gesagt worden, daß, nach unserm Dafürhalten, weder das Buch Jezira noch der Sohar an einen Ausfluß aller Dinge aus Gott je gedacht haben.[1]) Die Kabbala, weit entfernt, den Spruch: ex nihilo nihil gelten zu lassen, anerkennt vielmehr eine Schöpfung aus Nichts[2]) durch freie Thätigkeit Gottes. Nirgends finden sich im Sohar Ausdrücke, welche einen Ausfluß aus der göttlichen Substanz bezeichneten. Nirgends heißt es: אפיק מיניה oder מגרמיה.[3]) Hingegen sind die Stellen, welche von einem freien göttlichen Schaffen sprechen, sehr zahlreich. Wir wollen nur einige anführen: קב״ה ברא עלמא ולא ישצי כד ברא קב״ה עלמא כו׳ עובד יריה (Th. 1. 24 b.); ת״ח כד ברא קב״ה עלמא עבד האי ברית וקיים עליה עלמא (ib. 38 a.); (ib. 56 a.). Nun läßt sich freilich aus diesen Worten noch nicht bestimmen, ob dieses Schaffen

---

[1]) Wir möchten daher die Kabbala nicht das System der Emanation,*) sondern eher noch das der stufengängigen Weltentwickelung nennen, wiewohl freilich auch diese Benennung nichts weniger als erschöpfend ist. Es kömmt hier übrigens nicht auf den Namen an.

[2]) Ueber die philosophische Auffassung dieses Dogma's siehe unten.

[3]) Einige Commentatoren und Darsteller des kab. Systems wollen zwar an verschiedenen Stellen des Sohar eine unzweideutige Hinweisung auf die Emanation erkennen, was aber theils auf einer unrichtigen Auffassung jener Stellen, theils auf erweislichen Interpolationen beruht. Die Beweise für diese Behauptung können jedoch, da zum Verständnisse derselben eine nähere Bekanntschaft mit dem Systeme selbst erheischt wird, jetzt noch nicht gegeben werden. Es sollen aber weiter unten alle Stellen, die man unseres Wissens gegen unsere Ansicht geltend machen könnte, gesammelt und widerlegt werden.

---

*) D. h. in dem gewöhnlichen Sinne dieses Wortes, wo alles Dasein als Naturentwickelung aus Gott erklärt, Gott einer Naturnothwendigkeit unterworfen, und die Schöpfung nur für eine unmittelbare Entfaltung des göttlichen Wesens angesehen wird. Hingegen könnte — wenn Emanation blos eine Entwickelung der Dinge aus der ersten Sefira bezeichnen soll — dieser Ausdruck wohl beibehalten werden.

absolut (d. h. als Schöpfung aus Nichts) zu nehmen sei, vielmehr scheint das Vorhandensein einer Ursubstanz,[1]) aus welcher alles Uebrige gebildet worden, aus mehreren Stellen

[1]) Von einer **Ursubstanz** (wir wählen diesen Ausdruck lieber als **Urstoff**, weil nach der Kabbala diese Substanz nicht stofflicher Natur ist), wird im Sohar unter mannigfachen Bildern und Formen gesprochen. Bald ist's ein **Urpunct** (נקודה), von welchem nach allen Richtungen hin Linien auslaufen (Th. 1. 2. a.); bald eine **Urluft** (אוירא), die sich nach allen Seiten hin ausdehnt (ib. 16 b.), bald ein saphirner **Grundstein** (שתיה), dessen Farbe in alle Farben spielt (ib. 71 b.); bald ein Urquell (מקור), aus welchem ein Wasserstrahl hervorsprudelt (Th. 2. 42 b.); bald ein geheimnißvoller **Kopf** (רישא), aus dessen Schädel ein Alles belebender Thau hervorquillt (Th. 3. 128 b.); bald eine heilige **Gestalt** (דיוקנא), welcher, in ihrer höchsten Vollendung als **Menschengestalt**, alle Theile des Weltalls entsprechen (ib. 141 b.); bald ein **Teppich** (פרסא), in welchen Gott prächtige Figuren einzeichnet (ib. 148 a.); bald wieder ein **Urlicht** (בוצינא), welches seine Strahlen überall hin versendet (ib. 288 a.) und bald endlich eine erhabene **Krone** (כתרא), mit der alle Diademe und alle Kronen geschmückt werden (ib. ib. b.). Aber auch ohne Metapher heißt es (Th. 1. 15 a.): בהאי ראשית ברא האי פרימא כו'. (Vgl. auch ib. b.: מגו נקודה קדמאה ברא אתפשטותא כו'). Alle diese Stellen werden weiter unten ausführlicher erörtert werden, für jetzt wollen wir nur bemerken, daß die gedachten Ausdrücke, obwohl im Wesentlichen synonym, doch jedesmal einen verschiedenen Gesichtspunct angeben, aus welchem die Ursubstanz in ihrem Verhältnisse zu Gott und Welt angesehen wird; daher so mannigfache Bilder, um eins und dasselbe zu bezeichnen; ja der Sohar läßt sogar oft Eines aus dem Andern hervorgehen: so נקודה aus אויר, אויר aus נקודה und sogar נקודה aus נקודה (siehe Th. 1. 16 b.). Diese Substanz ist es auch, von welcher es im Buche **Jezira** (Cap. 1. Satz 5.) heißt: יצר ממש מתהו, wo das Wort תהו die Ursubstanz bezeichnet. Wenn es daher bald darauf heißt: ועשה את אינו ישנו, so will dies blos sagen, daß Gott die Ursubstanz selbst aus dem Nichts schuf, während alles Uebrige aus eben dieser Substanz hervorgegangen. Die Richtigkeit dieser Erklärung erhellt schon daraus, weil sonst die beiden hintereinanderfolgenden Sätze (יצר ממש מתהו und ועשה את אינו ישנו) mit einander in offenem Widerspruche stehen würden.

hervorzugehen. [1]) Allein es unterliegt keinem Zweifel, daß der Sohar auch diese Ur- oder vielmehr Mittelsubstanz — welche er, beiläufig gesagt, aus denselben Gründen statuirt, aus denen er überhaupt Mittelstufen annimmt [2]) — nicht als eine ewige, unerschaffene, sondern als eine von Gott hervorgerufene ansieht. [3]) So lesen wir: עד לא ברא קב״ה עלמא הוה הוא בלהודוי עד דסליק ברעותי׳ למברי עלמא (Sohar Th. 1. 29 a.). Also Gott war vor der Schöpfung allein, er allein ist ewig, alles Uebrige ist entstanden. Eben so heißt es: »Bevor der Alte der Alten die königliche Gestalt, die Krone der Kronen, bereitet hatte, konnte weder Anfang noch Ende sein, da breitete er zuerst vor sich einen Teppich aus, und in diesen zeichnete er die Könige [4]) ein.« (Th. 3. 128 a.). Auch aus dieser Stelle kann man die Anfänglichkeit der Ursubstanz entnehmen. Noch deutlicher aber äußert sich der Sohar in Bezug auf den Ur-Menschen oder die göttliche Gestalt: דהא קדם דברא דיוקנא הוה הוא יחידאי····· אבל בתר דעביד הא

---

[1]) Doch würde dies weit eher für den platonischen Dualismus als für die Emanation sprechen.

[2]) Siehe hierüber weiter unten.

[3]) Die kabbalistische Substanz unterscheidet sich also von der griechischen Hyle schon dadurch, daß diese als unentstanden, jene aber als von Gott erschaffen gedacht wurde, dann aber auch, daß diese stoffischer, jene aber geistiger Natur ist. (Die Kabbala nämlich betrachtet die Ursubstanz als eine Art Vermittelung zwischen Gott und der realen Welt, sie muß daher immateriell sein, die Materie hingegen bildet nach ihr die unterste Stufe der Entwickelung, gleichsam die Grenze des Seins). Daß aber die kab. Substanz auch nicht der Philonische Logos ist, leuchtet jedem ein, der auch nur einen oberflächlichen Vergleich zwischen beiden Begriffen anstellt. (Philo redet zwar bisweilen auch vom Logos als von einem Geschöpfe, was aber immer uneigentlich zu nehmen ist. Siehe unten 3. Abth. Cap. 3.)

[4]) Die Welten (siehe unten).

דיוקנא דאדם עלאה וכו׳ (Th. 2. 42 b.). Ferner: עבד עשר ספירות וקרא לכתר מקור (ib. ib.). Hiermit ist die Schöpfung sämmtlicher Sefirot, worunter auch die **Krone** (die Ur-Substanz), deutlich ausgesprochen. Ferner: »Als der Verborgene aller Verborgenen sich offenbaren wollte, machte er zuerst einen **Punct** (dieser ward zum Urbilde), in ihn zeichnete er alle Figuren, grub er alle Sculptur ein.« [1]) Endlich heißt es noch: »Gott sprach, es werde Licht .... dies ist das Urlicht, welches Gott zuerst geschaffen [2]) .... Dieses aus der Finsterniß [3]) hervorgegangene Licht war es, in welches der Verborgenste aller Verborgenen die Figuren einzeichnete.« (ib. 31 b. 32 a. [4]).

---

[1]) Ueberall wo die Ausdrücke: „emaniren," „hervorgehen," „entströmen" und ebenso die gleichbedeutenden: „einschneiden," „zeichnen," „eingraben" vorkommen, stehen sie mit einer außergöttlichen Substanz in Verbindung. Niemals heißt es: הקק oder גלף בגרמיה.

[2]) רא איהו נהורא דברא קב״ה בקדמיתא.

[3]) Finsterniß, der Mangel des Lichts, hier ein Symbol der **Privation** überhaupt. Dieses Bild kömmt auch bei andern jüd. Religionsphilosophen häufig vor. Licht und Finsterniß = Sein und Nichtsein (הוי והעדר). Der Sinn des Satzes ist hier also: „Diese aus dem Nichts hervorgegangene Substanz."

Als Beweis dafür, daß besonders hier unter Finsterniß die Privation verstanden wird, können noch folgende, einige Zeilen nach dem qu. Satze befindlichen Worte des Sohar gelten: דכורא באויר ונוקבא בחשוכא לבתר מתחברין כחדא למהוי חד. Erinnern wir uns hierbei an die bei genannten Philosophen bereits stereotypirte Allegorie: הצורה זכר והחומר נקבה und an die bei ihnen gewöhnliche Definition der Materie: „Sie ist die Privation jeglicher Form oder die **Formlosigkeit** und somit eben das Substrat aller Formen nacheinander „(פושט צורה ולובש צורה);" so ist hieraus zu entnehmen, daß beim Sohar, der eine Urmaterie nicht anerkennt, unter dem Bilde נוקבא בחשוכא nur das absolute Nichts zu verstehen sei, dessen Uebergang ins Sein er in seiner originellen Sprache als eine Begattung des Seins mit dem Nicht-Sein bezeichnet.

[4]) Vgl. noch ההוא נהורא דנהיר דברא קב״ה בעובדא דבראשית (ib. 59. a.).

Aus allen diesen Stellen zusammengenommen, geht die Nicht-Ewigkeit der kab. Substanz klar hervor. [1])

Daß übrigens die Lehre von der Schöpfung einer Ur-Substanz, aus der dann alles Uebrige gebildet worden, keine isolirte Erscheinung in der jüdischen Religionsphilosophie sei, wird jedem bekannt sein, der sich in der betreffenden Litteratur umgesehen; wenngleich nicht zu läugnen, daß die Kabbala sich ihrer bemächtigt, um ganz eigenthümliche Theorieen aufzustellen. Die Anklänge an die Lehre von einem Urstoffe

[1]) So abweichend daher auch sonst die modernen Kabbalisten oft selbst in Ansehung der wichtigsten Prinzipien sind, so stimmen sie doch alle, mit Ausnahme des einzigen Kandia, darin überein, daß die vier Welten (אבי"ע), in der Zeit entstanden sind. Kandia allein behauptet, daß die Azilut-Welt von Ewigkeit her sei. Diese Ansicht Kandia's verficht der Epitomator desselben im 12. Kapitel des צוף נובלות. Zwar gesteht auch er ein, daß er sich hierin mit fast sämmtlichen Kabbalisten im Widerspruche befinde, doch sucht er seine Behauptung mit freilich sehr schwachen Argumenten zu beweisen und die Ansicht der übrigen Kabbalisten zu widerlegen. „Ich begreife überhaupt nicht," sagt er, „zu welchem Zwecke die Kabbalisten nach solchen Voraussetzungen eine azilutische Welt gar annehmen. Als Vermittelung zwischen dem reingeistigen Wesen und den erschaffenen Dingen, können sie solche nicht betrachten, da sie ja die Azilut-Welt mit der Gottheit identificiren."

Aber abgesehen davon, daß nach unserer Auffassung des kabbalistischen Systems von einer solchen Identification durchaus nicht die Rede sein kann und die azilutische Welt also in der That in gewissem Betrachte als eine solche Vermittelung angesehen werden dürfte, so hat auch für solche Kabbalisten, welche diese Identification statuiren, jene Frage keine große Bedeutung. „Das Licht des En-Sof," heißt es nach ihrer figürlichen Redeweise, „mußte nothwendig mittelst eines Durchganges durch die Azilut-Welt gemildert werden, sonst wäre seine blendende Helle den untern Welten unerträglich gewesen." Es gleicht dies, sagen einige Commentatoren, einem Zimmer, welches den Sonnenstrahlen zu sehr ausgesetzt war, diesem Uebel wurde jedoch nach und nach durch Fenstervorhänge mannigfachen Stoffes so abgeholfen, daß es endlich eine angenehme, wohlthuende Beleuchtung hielt (אור מתוק, אור מבושם)

lassen sich schon im Talmud erkennen,[1]) noch mehr aber haben sich spätere Religionsphilosophen damit beschäftigt. Während Einige ein solches Urprincip mit dem Mosaismus wenigstens nicht für unvereinbar halten, wenn sie auch der Schöpfung aus dem absoluten Nichts den Vorzug einräumen,[2]) sind andere geradezu dagegen,[3]) noch andere ebenso dafür.[4])

---

[1]) Grätz läßt im „Gnosticismus und Judenthum" den Talmud geradezu die Hyle lehren, wobei wir jedoch mit Hirschfeld in seiner Recension dieses Werkes (Frankels Ztschrft. 1846. 9. Heft p. 354.) bemerken müssen, daß die Anschauung der alten Philosophen zwar insoweit auf die Talmudisten influirt haben mochte, daß sie die Materie sich vor Allem von Gott geschaffen dachten, aber doch immer als geschaffen, also nicht im Sinne der heidnischen Philosophie.

[2]) Cosri Th. 1. §. 67.; More Nebuchim Th. 2. Cap. 6.; Ikarim Th. 1. Cap. 23. — Auffallend ist's jedoch, daß Maimonides in Hilchot Tschuba Cap. 3. Halacha 6. unter die der ewigen Seligkeit Verlustigen auch einen solchen zählt, der die Mitewigkeit eines Urstoffes glaubt. (So verstehen wenigstens ראב״ד כסף משנה, und לחם משנה den Satz: האומר שאינו לבדו ראשון וצור לכל). Denn wenn es gleich nicht zu den Seltenheiten gehört, daß M. im Jad hachesaka seinen Behauptungen im More widerspricht; so bleibt es doch befremdend, eine Idee, welche in letzterem Werke als wenigstens nicht unjüdisch bezeichnet wird, in ersterem ohne Weiteres der Verdammniß anheimfallen zu sehen (אלו שנבראין ואובדין לעולמי עד). Beiläufig wollen wir noch bemerken, daß die Worte des ראב״ד a. a. O.: כאותו שאמר אלהיכם צייר גדול הי׳ אלא שמצא לו סמנים גדולים תהו ובהו חשך מים ורוח ובהם עשה מה שעשה welche, wie aus der Sprache zu schließen, auf eine talmudische Erzählung anzuspielen scheinen, als Beweis für unsre Ansicht gelten können, daß die Talmudisten von einem unerschaffenen Urstoffe durchaus nichts wissen wollen, da sie eine solche Behauptung einem Ketzer in den Mund legen.

[3]) Rabbi Saadia Gaon; אברבנאל (Tora-Comment. Bl. 3.); נוה שלום Abh. 1.

[4]) Für ein Unerschaffenes: רלב״ג und vielleicht auch אבן עזרא (s. die folg. Anm.); für ein Erschaffenes: Rabbi Nissim (דרשות הר״ן), Nachmanides, besonders aber מעשי ה׳, welcher alle Gründe Abrabanel's widerlegt und die Schöpfung einer Ur-Substanz nicht nur aus vielen Schriftstellen und Midraschim nachzuweisen, sondern auch als eine

Unter diesen Letzteren nähern sich Einige der griechischen Hyle insofern, daß sie ein materielles Princip statuiren, [1]) Andere, namentlich die unter dem kab. Einflusse Stehenden, wollen dies nur, auf ihre Weise sublimirt, anerkennen, [2]) noch Andere nehmen zu einem Doppel-Princip ihre Zuflucht. [3])

---

nothwendige Consequenz vieler jüdischen Religions-Dogmen darzustellen sucht. Bemerkenswerth ist besonders folgender, von ihm citirter Midrasch: מישל לזורע זרעים בבת אחת זה יוצא אחר יום וזה יוצא אחר ז' ימים. (Auch Ber. Rabba 12. heißt es: ימי בראשית במלקטי תאנים היו כל א' וא' הופיע בזמנו. Vgl. Raschi Ber. 2, 4.: ביום עשות ה' אלהים, למדך שכלם נבראו בראשון). Doch bemerkt מעשי ה' ausdrücklich, daß er unter Urstoff blos etwas von Gott zuerst Geschaffenes verstehe und verwahrt sich vor der Idee einer unerschaffenen Substanz.

[1]) Ibn Esra, R. Levi b. Gers. — Letzterer ist (17. C. des Milchamot) geradezu für die Hyle; ob aber Ersterer ganz der platonischen Hyle huldigte (was Schlesinger Anm. zu Ikarim S. 626. als bloße Conjectur, S. 634. aber als Gewißheit aufstellt) oder ob er blos eine zuerst geschaffene Urmaterie glaubte, lassen wir dahingestellt.

[2]) Der Vf. des מעשי ה' hält die Substanz für ein Mittelding zwischen Körper und Geist. Nach Andern ist sie völlig immateriell. Vgl. תורת העולה 3. Th. Cap. 45.: כ' ר' אהרן בפירושו לתורה שהעולם בכללו נברא בריאה ראשונה כאחד מבלי שינוי שום חלק מחבירו ונקרא בלשון חכמים ז"ל כתר עליון וכבוד ראשון ... ובריאה ראשונה הי' ענין רוחני דק מאד בפשיטות הגמור אחר עצם האלהות וממנו נשתת כל חלקי עולם בהדרגת שלמה. Die Stelle wird unten bei einer andern Gelegenheit noch vollständiger citirt werden. Vgl. noch folgende Worte Corduero's: הא"ס הוא סבה ראשונה אל כל הנמצאים והכתר הוא מסובב ראשון ממנה ומהכתר נמשך השתלשלות שאר העלולים (Pardes 3. Pf.) Doch muß bemerkt werden, daß diese Kabbalisten mehr zur Emanationslehre hinneigen.

[3]) Folgendes sagt Nachmanides (רמב"ן) in seinem Tora Commentar zum ersten Verse der Genesis: „Es ist klar, daß Gott das Weltall aus Nichts geschaffen, doch ist darunter nicht zu verstehen, daß alle einzelnen Theile desselben aus dem absoluten Nichts entstanden, sondern Gott brachte ein sehr feines ätherisches Element aus dem absoluten Nichts hervor, dieses Element ist eine bloße Anlage (הכנה, Potenz), hat aber die Befähigung, aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit überzugehen. Diese Ursubstanz allein rief Gott aus dem Nichts

Kehren wir nun zur Kabbala zurück. Da sie, wie gesagt, die Nicht=Ewigkeit der Ursubstanz ausspricht, so kann sie den Spruch: ex nihilo nihil, nicht anerkennen, und also nicht, wie Vf. (S. 191.) meint, aufgemuntert durch das unbegreifliche Dogma einer Schöpfung aus Nichts zur absoluten Einheit der Substanz gelangt sein, ja es kann, wie wir bald sehen werden, überhaupt nicht dieses Dogma sein, was ihren Forschertrieb stachelte. Und in der That kam die Anregung von einer ganz andern Seite.

Die Begriffe nämlich, welche wir uns nach Anleitung

hervor, nur in Betreff ihrer bedient sich die Schrift des Ausdruckes ברא (schaffen), alles Uebrige aber bildete und machte Gott aus eben dieser Substanz, was unter den Ausdrücken יצר und עשה verstanden wird. Doch muß bemerkt werden, daß Gott eigentlich zwei solche Substanzen schuf, eine geistige, aus der er dann alle geistigen Wesen und eine körperliche, aus der er alle materiellen Dinge bildete. Diese letztere ist eben die formlose Materie, die alle Formen nach einander annimmt. Die Materie nennt die Schrift תהו, die Form aber בהו. *) Für diese Ansicht bringt Nachmanides Belege aus Sefer Jezira und mehreren Midraschim heran.

Gegen diese Doppelsubstanz eifert besonders Abravanel. „Würde ich," sagte er, „mit Nachmanides eine Ur=Substanz annehmen, so möchte ich doch in keinem Falle eine besondere Substanz für die himmlischen und eine andere für die irdischen Dinge gelten lassen, sondern ich hielte es für angemessener, Alles aus einer einzigen ausgehend zu betrachten; allein auch dies scheint mir nicht dem Geiste der Schrift gemäß, weshalb ich sie ganz verwerfe." (Tora=Commentar Bl. 3. Co. 1—2.)

Aber auch R. Eliefer Aschkenasi (Vf. des מעשה ה'), obwohl, wie wir gesehen, im Ganzen für das Urprincip, ist doch gegen die Doppelsubstanz. Dasselbe läßt sich auch vom Sohar behaupten, welcher, da er die Materie für eine Condensation des geistigen Elements ansieht.**) ein Doppelprincip nicht billigen kann.

*) R. Levi ben Gerschom (רלב"ג) hält תהו für die Form (הוה, bereuen unbeständig sein) und בהו für die Materie (בו הוא, das chaotische Untereinander), was uns in etymologischer Beziehung begründeter scheint

**) S. unten Darstell. d. Systems.

der h. Schrift von Gott, sowohl an sich, als auch in seinem Verhältnisse zur Welt zu machen haben, bilden folgende Hauptmomente:

Die Einheit, [1]) Unkörperlichkeit, [2]) Ewigkeit, [3]) Unveränderlichkeit, [4]) Vollkommenheit [5]) und Allgüte [6]) Gottes. Eine Schöpfung in der Zeit nach Gottes freiem Willen. [7]) Eine specielle göttliche Vorsehung und Weltregierung (Belohnung und Bestrafung. [8]) Die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott. [9])

Diese wichtigen Puncte mußten den denkenden Geist schon früh auf folgende Fragen lenken [10]):

Wie haben wir uns den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zu denken? Wie ist von der absoluten Einheit eine Mannigfaltigkeit, von einer reinen Intelligenz, die ihrem Wesen so fremdartige Materie hervorge-

---

[1]) II. Mos. 20, 3; V. Mos. 4. 35. 39; ibid. 6, 4.

[2]) II. Mos. 20, 4; V. Mos. 4, 15.

[3]) II. Mos. 3, 14; V. Mos. 32, 40; Jesaj. 41, 4; 44, 6; 48, 12.

[4]) Malcachi 3, 6.

[5]) V. Mos. 32, 4; II. Sam. 22, 31; Job 37, 16; Ps. 18, 31.

[6]) II. Mos. 34, 6; Ps. 25, 10; 33, 5; 100, 5; 145, 9.

[7]) I. Mos. 1, 1. — Um die freie Thätigkeit Gottes anzuzeigen, wird Gott in der Bibel auch die Ruhe am siebenten Tage zugeschrieben. — Ueber die Bedeutung dieser Ruhe siehe übrigens noch unsere Anmerkungen über Philo (3. Abth. 3. Cap.).

[8]) Auf allen Seiten der Bibel.

[9]) I. Mos. 1, 27.

[10]) Einige der nun folgenden Fragen werden auch von griechischen und arabischen Philosophen aufgeworfen. Doch kommt es hier weniger auf die Fragen, als vielmehr auf die Art der Lösung derselben an. Vgl. z. B. die Lösung des Problems: „Entstehung der Vielheit aus der Einheit" von Avicenna durch den Kettengang der Dinge (השתלשלות), und die des Averroes, beide angeführt von Ikkarim II. 11. und 13. (Vgl. Schem-Tob zum More II., 14; תורת העולה III., 42.).

rufen worden? Wie wird noch jetzt — bei der ungeheuren Kluft, welche die Materie von ihrem Urheber trennt — von diesem auf jene eingewirkt? In welcher Verbindung steht überhaupt der Schöpfer mit seinen Geschöpfen, daß wir von einer Vorsehung und Weltregierung Gottes sprechen dürfen? Wie kann — wie dies so häufig in der Schrift geschieht — diesem reingeistigen Wesen irgend ein Name beigelegt, ein Attribut zugeschrieben, oder gar ein Bild von ihm entworfen werden? Wie ist, bei dem Abstande des Menschen, nicht nur von Gott, sondern auch von allen Himmlischen, dessen Ebenbildlichkeit Gottes denkbar? Wie läßt sich mit dem Begriffe eines vollkommenen und allgütigen Gottes das Vorhandensein des Unvollkommenen und Bösen vereinbaren? Was war endlich die göttliche Absicht bei der Schöpfung?

In Absicht auf solche Probleme gab es von jeher zwei entgegengesetzte Richtungen.

Die eine, sich mit rückhaltlosem Vertrauen auf die Macht menschlicher Forschungen stützend, hingegen allen Autoritätsglauben zurückweisend, wollte Alles durch Vernunftschlüsse ermitteln, und versuchte sich in den verschiedenartigsten Hypothesen, um vermittelst derselben die schwierigsten Probleme zu lösen. Alles, selbst das Ungereimteste wurde aufgestellt, um nur nicht das Geständniß seiner Unwissenheit, oder auch nur der Unbegreiflichkeit der Sache an sich, ablegen zu müssen.

Einen ganz conträren Weg schlug die andere Richtung ein. »Sie machte,« wie schon ein berühmter Gelehrter unserer Zeit bei einer ähnlichen Gelegenheit [1]) bemerkt, »den religiösen Glauben von der Speculation unabhängig, und schnitt dadurch die Veranlassungen zu allen jenen speculativen Kos-

[1]) Neander, Kirchengesch. 1. Band. 2. Abth. 637

mogonien ab, durch die man nur das rein religiöse Element getrübt, und die Vermischung von Gott und Natur befördert hatte, indem sie den Blick des Geistes über die ganze Reihe der Erscheinungswelt, wo in dem Zusammenhange von Ursachen und Wirkungen stets eines aus dem andern sich entwickelt, hinwies zu einem allmächtigen Schöpferworte Gottes, durch das die Welten hervorgebracht worden, vermöge dessen das Sichtbare nicht aus dem Erscheinenden geworden.[1]) Die Schöpfung wurde von ihr als eine unbegreifliche Thatsache erfaßt, durch den Aufschwung des Glaubens, der sich über den Standpunct des alles aus einander ableiten, alles erklären wollenden, alles Unmittelbare leugnenden Verstandes erhebt.«[2])

---

[1]) Eine philosophische Rechtfertigung dieses Dogma's (יש מאין) findet sich, außer bei den mehrsten jüdischen Religionsphilosophen, *) auch noch bei vielen christlichen Gelehrten. (Vgl. Vorrede zur deutsch. Uebers. von Souverain's le platonisme devoilé). Beachtenswerth sind in dieser Beziehung die so einfachen, als trefflichen Worte Brucker's (Gesch. d. Philosop. S. 789—791.), wo er auf die gewöhnlich irrthümliche Auffassung des Dogma's: „eine Schöpfung ex nihilo," als ob das Nichts die Ursache des Daseienden wäre, aufmerksam macht, und die richtigere Bedeutung dieses Lehrsatzes ausführlich erörtert. Denselben Gedanken entwickelt mit kürzern Worten auch Neander, von den Gnostikern sprechend. „Das Sichtbare ist nicht aus dem Sichtbaren geworden, sondern die Welt ist geschaffen durch Gottes Allmacht (Ebräer 11.). Dieses wurde nun negativ ausgedrückt in der Lehre von einer Schöpfung aus Nichts, welche Bestimmung von den Gnostikern durchaus gemißdeutet wurde, wenn sie ihr den alten Satz entgegenhielten: „Aus Nichts wird Nichts," denn dieselbe hatte ja nur eine antithetische Bedeutung gegen die Annahme eines die Schöpfung bedingenden Stoffes, und es sollte durch dieselbe nicht das Nichts, sondern das höchste absolute Sein = Gott als Grund alles Daseins behauptet werden." (Kirchengesch. des I. Bandes 3. Abth. S. 974.).

[2]) Vgl. hiemit Cosri Th. 4. §. 26., wo nach Darlegung mehrer

---

*) Siehe z. B. Emunoth we-Deoth I S. 13. b. ed. Amst.; More Nebuchim II. Th.; Ikarim Th. 1. Cap. 22.

Als diese beiden Extreme vermittelnd, trat nun die Kabbala auf. Indem sie einerseits sich in so weit auf den Standpunct der letztgedachten Richtung stellte, daß sie den Schöpfungsact an sich als ein unbegreifliches Factum hinnahm wohl einsehend, daß die menschlichen Forschungen ihre Grenzen haben, glaubte sie andererseits mit diesem Zugeständniß de menschlichen Kurzsichtigkeit einer gewissen, tief in unserm Innern gegründeten Ahnung von Dingen, zu denen zwar de grübelnde Verstand nicht hinaufreicht, von deren Wahrhei sich aber das gläubige Gemüth nichts desto weniger durchdrungen fühlt, genügt zu haben, und von diesem Puncte a abwärts alles Uebrige zum Gegenstande ihrer Erörterunge machen zu dürfen.

Doch fragte sie sich auch hier nicht: Wie war dies ode jenes überhaupt möglich? sondern nur: Wie und au welche Weise ging dies oder jenes vor sich? [1]) Wie habe

---

Kosmogonien die bemerkenswerthe Frage vorkommt: ה הצורך אל
ל זה עם ההודאה בחפץ הבורא ושברא הדברים הרבים בכח
אחת וכו׳ und die darauf folgende Antwort (ibid. §. 27.): שיבות
זו האמונה באמת ועזיבת כח שאין צורך אליו וכו׳.

[1]) Diese feine Grenzlinie verkennend oder mißachtend, wollte viele moderne Kabbalisten auf diesem Puncte nicht stehen bleiben, un glaubten der Kabbala einen Gefallen zu thun, wenn sie sie mit de Aufstellen und Lösen von Problemen sich beschäftigen ließen, die ihre Natur nach in das Gebiet des Glaubens gehören. Sie konnten, wi jene orientalischen Theosophen, die Gnostiker, *) sich mit dieser nega tiven Auffassung des Unbegreiflichen nicht zufrieden geben, und wollte das erklären und anschaulich machen, was die Lehre von der Schö pfung aus Nichts nur als Gegenstand des Glaubens hinstellte. Da aus entstanden denn ihre Begriffe von Emanation, Concentra tion (אצילות, צמצום). Wir können nicht umhin zur Erläuterun unserer Behauptung hier noch eine Stelle aus dem mehrerwähnte Schriftsteller anzuführen, welche, obwohl dort zunächst auf die Gno

*) Conf. Neander ibid. 975—976.

wir uns den Fortgang einer Schöpfung, von dem ersten, völlig unbegreiflichen Acte an abwärts zu denken? Welche Aufschlüsse giebt uns unsere Meditation über diesen Fortgang, bezüglich der Entstehung der Materie, des Mangelhaften, des Bösen? Welche über die göttliche Weltregierung, Ebenbildlichkeit des Menschen rc.?

Daß hierbei einige Hilfshypothesen,[1]) welche unser Verständniß jener Dinge erleichtern sollten, gern aufgenommen, und Andeutungen für dieselben in der Schrift gesucht und gefunden wurden, kann nicht befremden. Es ist aber auch nicht unwahrscheinlich, daß viele der Lehren, welche die Grundlage des kabb. Systems bilden, (wie z. B. die Lehre von den Sefirot[2]) und dgl.) auf wirklich uralte Traditionen sich gründen.

---

stiker sich beziehend, auch recht gut auf diese Kabbalisten angewendet werden kann:

„Indem sie (die Gnosis) die negative Bedeutung der Lehre von der Schöpfung aus Nichts mißverstand, stellte sie ihr den alten Grundsatz entgegen: „Aus Nichts wird Nichts." Statt dessen gab sie der Anschauung die Idee von einem Ausfließen alles Seins aus dem höchsten Sein der Gottheit (Emanation) . . . Nach dieser Anschauungsweise erschien Gott als der in sich verschlossene, unbegreifliche Urquell aller Vollkommenheit, als der über alle Bezeichnung Erhabene, von dem nichts prädicirt werden kann; zwischen diesem unbegreiflichen Wesen Gottes und dem Endlichen läßt sich kein Uebergang denken. Selbstbeschränkung, Herablassung ist der erste Anfangspunct einer Lebensmittheilung von Seiten Gottes, das erste Offenbarwerden des verborgenen Gottes, von dem alle weiter sich entwickelnde Offenbarung Gottes ausgeht." (2. Abth. 638—639.)

[1]) Zum Theil vielleicht fremden Philosophemen abgeborgt.

[2]) Auffallend bleibt es freilich immer, daß in den Talmuden und Midraschim der Sefirot gar keine Erwähnung geschieht (Vgl. S. 87.). Sollte jedoch die Vermuthung Franck's (S. 46.), daß der zweiundvierzigbuchstabige Name die zehn Sefirot enthalte — für welche Conjectur wir oben (S. 34—38.) eine Stütze im Sohar suchten — richtig sein; so erwähnt der Talmud allerdings, wenn nicht geradezu die Na-

Es versteht sich nach allem Obigen von selbst, daß die Kabbala, von einer einfachen schlichten Auffassung der Bibel sich entfernend, in der Begründung, Darlegung und Verständigung von Glaubensdogmen ihren ganz eigenthümlichen Weg verfolgt. Wenn wir daher oben von einer Aussöhnung der (ältern) kabbalistischen Prinzipien mit denen der allgemeinen jüdischen Theologie gesprochen, so war dies nicht also gemeint, als sollte durchaus alles auf Eins herauskommen, sondern blos, worauf es hier auch am meisten ankommt, daß beide Anschauungen, so verschieden immerhin, in den wesentlichsten Grundsätzen des Glaubens nicht miteinander collidiren.

Doch es ist nun Zeit, zur Darstellung des Systems [1]) überzugehen. Wir werden hierbei, der bessern Uebersichtlichkeit

men, so doch wenigstens die *Idee* der Sefirot. Vgl. noch unten über פמליא של מעלה. (Sollte vielleicht der in Tractat Berachoth VII. a. vorkommende Gottesname אכתריאל die Bedeutung haben: „Gott vom Gesichtspuncte der *Krone* (כתר) aus betrachtet?").

[1]) Wir müssen gleich hier, um Mißverständnissen vorzubeugen, folgende Punkte bemerken: a) Unter *System* verstehen wir hier nicht, wie man vielleicht erwarten könnte, das *ganze* Lehrgebäude der Kabbala, sondern blos die kabbalistische Lehre von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt. Diese Lehre ist es allein, von der wir eine Uebersicht geben wollen; theils weil sie die Basis ist, worauf alles Uebrige sich stützt, theils auch, weil in ihr eben die eigenthümliche Richtung der Kabbalisten sich kundgiebt, während sie in andern Theilen (z. B. in der Psychologie), wie oben gezeigt worden, meist der Agadot des Talmud's und Midrasch's sich bemächtigen und diese nur näher entwickeln. b) Solche mystische Ideen, die gar kein philosophisches Interesse darbieten, sollen nur dann aufgenommen werden, wenn sie unmittelbar aus den spekulativen Ideen hervorgehen oder vielmehr an dieselben sich anlehnen. Am allerwenigsten kann also die *praktische* Kabbala, da sie rein mystischer Natur ist und nur in losem Zusammenhange mit der *theoretischen* oder *spekulativen* steht, von uns behandelt werden. Doch soll im Vorübergehen auf einige Berührungs- und Anknüpfungspunkte der erstern mit der letzten hingewiesen werden. c) Da der Sohar kein zusammenhängendes System vorträgt, vielmehr

wegen, folgendes Verfahren beobachten. Indem wir zuvor solche leitende Ideen, die einer weitläufigen Erörterung bedürfen, uns einzeln vorführen wollen, soll dann eine gedrängte Darlegung des Systems im Zusammenhange folgen, welcher eine Widerlegung der unseres Wissens gegen unsre Auffassung zu machenden Einwürfe und endlich einige bemerkenswerthe midraschische Parallelstellen sich anreihen werden.

I. Welten.

»Willst du das Unsichtbare erkennen, so habe ein offenes Auge für das Sichtbare.« [1]) Dieser Spruch verdient an die Spitze der Forschungen der Kabbala gesetzt zu werden, deren Beweise großentheils auf Analogie beruhen. Betrachten wir — wir lassen die Kabbalisten selbst reden — die sichtbare Welt und halten sie im Geiste mit unsern Begriffen von der göttlichen Vollkommenheit zusammen, so entsteht nothwendig der Gedanke in uns, daß es höhere, vollendetere Welten geben muß, als die unsere. Die Vollkommenheit des Werkes zeugt von der noch größern Vollkommenheit des Meisters. [2]) Wenn nun einerseits ein Blick auf das Universum genügt, um von dem ewigen Kreislauf der Sphären und Sonnen=

---

die vorzüglichsten Ideen aus zerstreuten und gelegenheitlich angebrachten Aeußerungen, welche wohl auch nicht immer von einem und demselben Verf. herrühren mögen, entnommen werden müssen; so können wir nicht verbürgen, daß nicht auch einige unsrer Auffassung wirklich oder scheinbar widersprechenden Ausdrücke im Sohar gefunden werden möchten, was übrigens wohl bei allen Auffassungen und Darstellungen der Fall sein dürfte. d) Man wird, wir wiederholen es, wohl auch in unsrer Darstellung des kab. Systems manches dem schlichten Wortsinne der Schrift nicht Conformes entdecken, doch keine Negation der Fundamentalsätze derselben.

[1]) דע כי יש לנו להבין הנסתרים ממנו מן הגלוים אלינו (Recanati in טעמי מצוה ad init.)

[2]) שלימות הפעולה מורה על שלימות האומן (ibid.).

systeme, von dem regelmäßigen Walten der Naturgesetze, besonders aber von der bewunderungswürdigen, zwischen allen Theilen sich kund gebenden und die Erhaltung des Ganzen bezweckenden Harmonie auf die Größe des Schöpfers zurückzuschließen: so kann man andererseits nicht umhin, in unserm Erdenleben überall Wechsel, Unbestand und Hinfälligkeit zu gewahren. Weil aber vom Urquell aller Vollkommenheit keine unvollkommene Schöpfung ausgegangen sein kann, so kann unsere sichtbare Welt nur eine niedere Stelle in der Stufenreihe der Schöpfung einnehmen — eine Stelle, welche jedoch Gott schon darum nicht unausgefüllt ließ, um seine Allgüte auch in den niedrigsten Abstufungen walten zu lassen, [1]) wie auch im geringsten Wurm ein Leben pulsirt — während es eine Welt geben muß, der ein weit größerer Grad von Vollendung zuertheilt worden. Zwischen dieser höchsten Region und unserer Welt muß es jedoch — da die Natur keine Sprunge macht und nur allmälig und geordnet fortschreitet — noch Mittelstufen geben, die, in immer geringern Graden der Vollkommenheit, sich der unsern nähern. Alle diese stufengängig auseinander sich entwickelnden Welten sind eng mit einander verkettet: läßt sich ja auch in der sichtbaren Natur nirgends eine Lücke bemerken, vielmehr scheinen ihre Reiche allmälig durch leise Uebergänge gleichsam in einander zu verschmelzen. So groß daher auch der Abstand zwischen diesen himmlischen Welten und der unsrigen sein mag, so müssen sie doch alle, weil nur Ringe einer und derselben Kette bildend, gemeinsame (obwohl graduell verschiedene) Formen haben. Wir haben also

---

[1]) Dazu kommt noch, daß die wichtigste Erscheinung in der Reihe der Geschöpfe, der Mensch als Bindemittel des Geistigen und Materiellen, eben von diesem Erdenleben bedingt ist. (Vergl. oben S. 101—102.)

nur nöthig, mit aufmerksamen Blicken die Formen und Principien zu betrachten, unter denen unser Erdenleben sich gestaltet, und diese in erhöhtem Maßstabe auch auf die höhern Welten zu übertragen, um eine geistige Anschauung vom Weltenleben überhaupt zu gewinnen. [1])

II. Sefirot.

Eine größere Schwierigkeit stellte sich aber den Kabbalisten in Ansehung der göttlichen Weltregierung dar. Auf der einen Seite scheint die Erhabenheit des göttlichen Wesens, der Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf den Gedanken einer speciellen Beaufsichtignng von Seiten Gottes nicht gut zulassen zu wollen, namentlich kann, (wie schon Plato bemerkt), der Inhaber der unendlichen Einsicht und Glückseligkeit mit der unreinen Materie in keinem Rapport stehen; [2])

[1]) Hiermit fällt aber auch der von Ari Nohem Cap. 6. (ed. Fürst, S. 14.) der Kabbala gemachte Vorwurf, daß sie, „anstatt wie jede wahrhaft wissenschaftliche Forschung vom Niedrigsten zum Höchsten emporzusteigen, einen umgekehrten Weg einschlage, indem sie gerade vom Höchsten und zwar nach gewissen willkührlichen Voraussetzungen ausgehe, während es selbst Mosche nur gestattet war, Gott von hinten zu sehen, d. h. durch ein Aufsteigen von dem Gegebenen zu den Principien, von den Folgen zu den Gründen, zu dessen Erkenntniß zu gelangen," *) gänzlich weg: da die Kabbala vielmehr fast immer von der sichtbaren Natur ausgeht und ihre Beweise auf Induction und Analogie basirt. Weit eher noch könnte der Kabbala der Vorwurf gemacht werden, den schon Neander (l. c. p. 640.) der Gnosis macht, daß sie, bei ihrem Streben das Unbegreifliche zu erklären, leicht in Anthropopatismus verfallend, unvermerkt Zeitverhältnisse auf das Ewige überträgt. Doch wird man leicht bemerken, daß auch dieser Vorwurf, nach unserer Auffassung der Kabbala, wo eine unübersteigliche Kluft das En-Sof von den Sefirot und Welten trennt, obschon nicht alle Bedeutung, doch sehr an Schärfe verliert.

[2]) Richtig bemerkt Hirschfeld (Frankel's Zschrft. 1846, 9. Heft

*) Ein Vorwurf, auf den man noch in neuester Zeit wieder zurückkam (S. Geigers Melo Chofnajim Einleit. S. XII.).

auf der andern Seite weist aber die bewunderswürdige, eine vernünftige Absichtlichkeit voraussetzende Ordnung und Regelmäßigkeit in der Natur, die offenbar den Zweck hat, durch jedes Einzelglied den Plan des Ganzen zu fördern, auf eine unausgesetzte göttliche Vorsehung und Weltregierung hin. Es genügt hier nicht die Annahme, daß Gott als allerhöchste Ursache, nach allgemeinen Gesetzen handelnd, blos auf eine höchste Kraft einwirke, von welcher aus aber andere Kräfte angetrieben und in Bewegung gesetzt würden, denen allein alle unmittelbare Wirksamkeit zuzuschreiben sei, und demnach das Besondere blos als Folge aus dem Allgemeinen insoweit eine göttliche Wirkung genannt werde, weil wir — die Reihe der Wirkungen und Ursachen in analytischer Methode durchgehend — endlich zu Gott, als letzter Ursache, gelangen müssen; denn dies hindert noch nicht, daß die Naturwirkung im Einzelnen nicht bisweilen der göttlichen Absicht zuwiderlaufe, [1]) und namentlich läßt sich hierdurch die göttliche Vorsehung in Absicht auf die Individuen keineswegs erklären. Eben so wenig kann aber auch ein unmittelbares, übernatür-

p. 354.), daß der durch die ganze alte Philosophie sich ziehende Unterschied zwischen einer göttlichen und einer irdischen Natur auch im Judenthume zum Vorschein komme, das sich ebenfalls häufig die Frage aufwirft, wie das Göttliche und Geistige im Stande sei, auf das Irdische und Körperliche einzuwirken. Daher, meint er, rühre auch der bekannte talmudische Spruch, „daß die Schechinah nie die zehn untersten Tephachim berührt, und daß Moses (und kein Mensch) nie dieselbe Gränze des Irdischen überschritten" Eine Verbindung, die zwischen Gott und den Menschen vorkam, mußte in einer Vermittelung gedacht werden.

Man vergleiche hiermit die Worte der Rabbinen: אין הקב״ה עושה דבר עד שמסתכל בפמליא של מעלה, die uns an den Ausspruch Plato's erinnern, „daß Gott, auf die Ideen hinblickend, alles Werdende bewirkt." (cf. More Nebuchim 2. Th. Cap. 6.).

[1]) Siehe unten S. 181. Note 2.

liches Eingreifen Gottes, mit Ueberspringung aller Mittelstufen, angenommen und mit dem Namen Weltregierung belegt werden, weil wir hiermit höchstens bei außerordentlichen und seltenen Weltbegebenheiten, d. i. bei solchen einzelnen Fällen, wo das Absichtliche, Vorsätzliche und mit Bewußtsein Ausgeführte in die Augen fällt, ausreichen; im gewöhnlichen Laufe der Dinge aber läßt uns die Vernunft auf allgemeine, feste und bestimmte Regeln schließen, und die Schrift scheint dies überall zu bestätigen. [1]) Es bleibt also nur die Annahme zulässig, daß Gott zwar der Natur bestimmte Gesetze gegeben, und die unmittelbaren Ursachen nach diesen Gesetzen wirksam sind, daß diese Wirksamkeit aber niemals vom göttlichen Willen unabhängig sei, vielmehr die Absichten Gottes wie seine Mitwirkung bis auf die kleinste Veränderung und Thätigkeit im Reiche der Natur sich erstrecken, und daß jede Naturwirkung ebensowohl mit der göttlichen Absicht übereinstimme, als aus seiner Allmacht fließe. [2]) Und dies Letztere

[1]) Siehe Ps. 148, 6. ויעמידם לעד לעולם חק־נתן ולא יעבור; Kohelet 3, 14: ידעתי כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם. Vgl. hiermit die Worte der Rabbinen: עולם כמנהגו נוהג (Aboda Sara 54 b.) חרשעים מטריחין אותי ומחתימין אותי בעל כרחי (ibid.) וכי יאבד עולמו מפני השוטים (ibid.) und תנאי התנה הקב״ה במעשי בראשית (Ber. rabba Cap. 5.).

[2]) Es dürfte vielleicht vielen Lesern nicht uninteressant, und überhaupt zur Erläuterung der oben entwickelten Ideen nicht überflüssig sein, wenn wir hier folgende Parallelstelle aus Mendelssohn's „Morgenstunden" (15. Cap.) hersetzen:

„Man hat (von jeher) entweder die Erhabenheit des göttlichen Wesens, oder dessen Herablassung übertrieben, und Gott bald von aller Mitwirkung ausgeschlossen, bald in alle menschliche Handlungen so eingeflochten, daß er auch an den menschlichen Schwachheiten Theil nehmen mußte . . . . . Ferner ließ man die Hand der Gottheit nur in außerordentlichen und erstaunlichen Fällen, oder in Wunderdingen erkennen . . . Der gemeine Lauf der Dinge aber, wo Alles nach festgesetzten Regeln zu gehen scheint, wurde für Wirkung der Natur gehalten,

in der That lehrt die Kabbala. Sie nennt dies ein Zusammentreten Gottes mit der Welt, oder eigentlich mit den geistigen Elementen der Welten (רוחניות העולמות), den durch alle Schöpfungsstufen sich durchziehenden Sefirot nämlich, vermittelst derer Gott, auf die Welten einwirkend, gleichsam wie durch Kanäle allen Naturkräften seinen Willen zusendet, der aber kein anderer ist, als eben die bewunderungswürdig regelmäßige Leitung des Ganzen. Ein Wunder, oder: eine Aenderung dieses geordneten Laufes der Dinge findet, (wie die Kabbala lehrt), nur dann statt, wenn Gott

---

und der Mitwirkung der Gottheit gänzlich entzogen. Ordnung der Natur und Wille der Gottheit waren sich wie entgegengesetzt. Jemehr man Ordnung und Regelmäßigkeit im Laufe der Natur entdeckte; desto weniger Raum wurde der Regierung Gottes gelassen, und daher kömmt es, daß die ersten Naturforscher auch die ersten Gottesleugner gewesen sind.

Man weiß, daß in dem letzten Jahrhunderte die größten Männer diese Begriffe noch nicht so völlig ins Reine gebracht hatten. Immer noch wurde das philosophische Vorurtheil begünstigt, daß die allerhöchste Ursache blos nach allgemeinen Gesetzen handle. Das Besondere war blos, als Folge aus dem Allgemeinen, ein Gegenstand der göttlichen Regierung. An und für sich konnte es der göttlichen Absicht gemäß oder zuwider sein; so wie es die allgemeinen Gesetze der Natur mit sich brachten, so und nicht anders mußte es von der göttlichen Regierung zugelassen, oder durch eine unmittelbare Dazwischenkunft, das ist, durch ein Wunderwerk, aus dem Wege geschafft werden.

Es ist der höchste Triumph menschlicher Weisheit, die vollkommenste Harmonie zwischen dem System der Absichten und dem System der wirkenden Ursachen anzuerkennen, und mit Shaftsbury und Leibnitz einzusehen, daß die Absichten Gottes, sowie seine Mitwirkung, bis auf die kleinste Veränderung und einzelne Begebenheiten, des Leblosen sowohl als des Lebendigen, sich erstrecken ... Gottes Regierung und Vorsehung in den allerkleinsten Begebenheiten nicht verkennen, sie gerade deswegen nicht verkennen, weil diese Dinge nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur erfolgen; Gott also mehr in Naturbegebenheiten, als in Wunderdingen verehren, dieses, dünkt mich, ist die höchste Veredlung menschlicher Begriffe, die erhabenste Weise, über Gott und seine Regierung und Vorsehung zu denken."

eine Aenderung an diesen höhern Organen (כלים) selbst vornimmt, daß er entweder ihre Zahl vermindert, oder ihre Kraft schwächt, oder auch das Gegentheil bewirkt — woraus also auf die Seltenheit und Außerordentlichkeit eines sogenannten Wunders geschlossen werden kann.[1]) Es versteht sich zugleich von selbst, daß diese göttliche Mitwirkung, da sie blos eine Regelung der Naturwirksamkeit, also gleichsam selbst Naturgesetz ist, auch die menschliche Willensfreiheit (בחירה) nicht aufhebt.

Man wird sich über die in dieser Lehre vorkommenden originellen Begriffsbezeichnungen (z. B. כלים, ספירות, צנורות etc.) weniger wundern, wenn man bedenkt, daß die phantasiereiche Sprechweise der Orientalen, wo der Ausdruck noch zu sehr an der Metapher klebt und der metaphysische Sinn nie ganz vom Bilde sich losreißen kann, wo man daher mehr in Anschauungen und Bildern als in Begriffen sich bewegt, einen streng wissenschaftlichen Vortrag überhaupt nicht zuläßt, und man wird dann vielmehr gestehen müssen, daß diese schwierige Materie von ihnen noch so ziemlich philosophisch behandelt worden.

[1]) Man nehme hierbei keinen Anstoß wegen der kabbalistischen Lehre von der Influenz der Gerechten auf die höchste Macht, oder auf die Sefirot, da die Kabbala bei diesem Dogma an keinen wunderthätigen, sondern an einen natürlichen Einfluß denkt, den der tugendhafte Mensch, vermöge seiner eigenthümlichen Stellung auf der Stufenleiter der Schöpfung, auf die ganze Natur ausübt. Ja dieser Satz kann sogar, wie wir oben (S. 127.) gezeigt, wenn wir ihm die mystische Hülle ein wenig lüften, einen sehr einfachen und ansprechenden Sinn haben. In diese Kategorie gehört jedoch nicht die sogenannte praktische Kabbala, welche, wie schon erwähnt, rein mystischer Natur ist, und obwohl gewöhnlich an die Spekulation anlehnend, durchaus keine metaphysische Unterlage hat, weshalb wir uns hier nicht auf dieselbe einlassen können. Doch werden wir noch weiter unten auf sie zu sprechen kommen.

Die Kabbala lehrt also eine unaufhörlich in dem Willen Gottes bedingte und seiner Mitwirkung nie entbehrende Wirksamkeit der Natur, vermittelst der Sefirot. Indem wir daher mit Reccanati die Sefirot als vom Urwesen total unterschieden betrachten müssen, so läßt sich doch auch die Lehre Luria's und Corduero's, daß »Gott in den Sefirot gegenwärtig sei, obwohl in ihnen nicht verharrend«, insofern wenigstens mit der Ansicht des Sohar vereinen, als Gott der Sefirot sich als Kanäle bedient, um seinen Willen in der Natur zu manifestiren. In diesem letzteren Sinne kann daher auch der Gottesbegriff in Beziehung zur Welt gewissermaßen als **immanent** gesetzt werden, während er in Wahrheit als **transcendent** aufgefaßt werden muß. Die Schwierigkeit dieses scheinbar sich widersprechenden Begriffes ist es auch, welche die Dunkelheit der diese metaphysische Idee vortragenden Soharterte verursacht. So heißt es (Sohar Thl. 3. Bl. 288 a.): פריש ואתפרש יתיר מכלא ולא אתפרש אתתקן ולא אתתקן, אתתקן בדיל לקיימא עלמא, ולא אתתקן בגין דלא שכיח »Gott ist von Allem völlig getrennt, und auch nicht getrennt, er hat eine Gestalt [1]) und hat auch keine; er hat eine Gestalt, durch welche er eben die Welt erhält, und hat auch keine, da er der Welt nicht inhärirt.« [2]) Welches Gewicht der Sohar auf diese Lehre legt, geht schon daraus hervor,

---

[1]) Ueber die Bedeutung dieses Ausdruckes siehe unten.

[2]) Neuere Kabbalisten geben sich Mühe, diesen Gedanken auch in der Schrift zu finden. So erklärt der Verf. des Schefa Tal (fol. 75. b.) die Worte Nehemia's (9, 6.): אתה הוא ה' לבדך אתה עשית וכו' ואתה מחיה את כלם auf folgende Weise: Du Gott bist allein, das heißt, der Welt nicht inhärirend; doch Du schufst das All und hast seine Unterhaltung übernommen, bist also dennoch gleichsam mit der Welt zusammengetreten.

daß er sie als göttliches Geheimniß vom Propheten Elias vortragen läßt. Als Erklärung der Worte Jesaia's (40, 26.): מי ברא אלה »Wer schuf diese«, offenbart nämlich Elias dem Ben Jochaï Folgendes: Gott hatte vor der Schöpfung blos den Namen מי, »Wer«; als er aber die Dinge (אלה, »diese«) schuf, da trat מי mit אלה zusammen, und es entstand daraus der Name אלהים. Auf diesem Geheimnisse beruht die Erhaltung der Welt. [1])

Im Ganzen kann also die Idee der Sefirot, wie sie von uns aufgefaßt worden — obwohl mit den gewöhnlichen jüdisch-theologischen Schöpfungs-Theorien etwas disharmonirend [2]), — durchaus nicht antijüdisch genannt werden. Aehnliche Ideen finden sich auch im Talmud und Midrasch. [3]) Jedenfalls ist das Dogma von den Sefirot weit entfernt die Einheit der Substanz lehren zu wollen, da weder die grobsinnliche Theorie der Emanation, welche so viele Darsteller in ihnen zu finden glauben, noch das ideale Identitätsprinzip, welches Franck in ihnen erkennen will, in den Sefirot ihren wahren Ausdruck finden.

Es möge hier noch aus einem neueren, obschon Hinsichts

---

[1]) Diese Stelle, auf welche wir noch oft zurückkommen werden, wird weiter unten vollständiger angeführt und erklärt werden.

[2]) Ob dieser Abweichung wirklich, wie die Kabbalisten behaupten, ein tieferes Eingehen in die Mysterien der Schrift zu Grunde liege, oder ob sie vielmehr eine Entfernung vom richtigen Sinne sei, dies zu untersuchen, ist — selbst wenn uns ein Urtheil darüber zustände — hier nicht der Ort. Nicht die Beurtheilung des kabbalistischen Systems, sondern blos ein treuer Bericht über dasselbe, liegt in unsrer Tendenz.

[3]) So läßt sich z. B. in dem oben citirten Ausspruche der Rabbinen: אין הקב״ה עושה דבר עד שמסתכל בפמליא של מעלה, in welcher Maimonides eine augenfällige Annäherung an die Ideenlehre Plato's erblickt, eine noch größere Analogie mit den Sefirot entdecken; vgl. noch oben S. 176. Anm.

vieler wichtigen Prinzipien mit unsern Ansichten nicht übereinstimmenden, rabb. Werke eine Stelle folgen, welche theils als Beweis dienen kann, daß das Dogma der Providenz immer ein Problem war, mit dem die jüdische Theologie sich beschäftigte, theils auch überhaupt zur Verdeutlichung der oben entwickelten Ideen etwas beitragen kann. Es ist dies das mehrerwähnte Buch: צוף נובלות, aus dessen 10. und 11. Cap. wir auszüglich in treuer Uebersetzung Folgendes mittheilen:

»Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Welt keinen Augenblick ohne göttlichen Beistand bestehen könnte. In diesem Sinne können wir also die Abhängigkeit der Welt von Gott mit der Abhängigkeit des Lichtes von der Sonne vergleichen. Wir können also sagen: Gott schafft fortwährend, da nämlich derselbe Wille, dem von jeher das Weltall sein Dasein verdankt, noch immer die einzige Ursache seines Fortbestehens ist. Gott kann auch (was zwar nur selten geschieht) den Lauf der Natur ändern; wenigstens wäre dies nicht mehr Wunder, als eine Schöpfung aus Nichts. Doch wisse, daß es in Betreff des göttlichen Einflusses auf das Weltenleben eine alte Streitfrage giebt, die schon viele Denker und unter ihnen auch die ältern Mischnalehrer beschäftigte; die Frage nämlich: ob die sekundären [1]) Ursachen (ich meine die Naturkräfte) unabhängig und selbstständig wirksam sind (d. h. ohne der Mitwirkung der ersten Ursache zu bedürfen) oder nicht. Diese Frage lag auch jenem Streite zwischen der Schule Hillel's und Schammaï's in Betreff einer bekannten Gebetsformel zu Grunde. Folgendes lesen wir nämlich in Tract.

---

[1]) הסבות השניות; besser wäre: הקרובות „die nächsten" oder „unmittelbaren."

Berachot[1]): »Die Schule Schammaï's entscheidet sich für folgende Form im Dankgebete für die Lichtschöpfung[2]): »Gelobt seist Du Gott, der Du das Licht des Feuers geschaffen hast!« Die Schule Hillel's aber ändert dies dahin ab: »Der Du die Lichter des Feuers schaffest!«[3]) — Erwägen wir nun diese beiden sich gegenüberstehenden Ansichten, so werden wir leicht ihren Sinn herausfinden. Die Schule Hillel's lehrt, daß zwar die Welt ein (ihr von Gott gegebenes) selbstständiges Dasein hat, jedoch kann ihr Verhältniß zu Gott in einem gewissen Sinne mit dem Verhältnisse der Lichtstrahlen zur Sonne verglichen werden, denn ebenso wie jene nicht einen Augenblick für sich allein bestehen können, so tritt auch Gott mit jeder Naturkraft (d. h. mit jeder von Gott selbst in die Natur gelegten Kraft) in Verbindung, bewegt und lenkt sie zu ihren bestimmten Zwecken, begrenzt und determinirt ihre Wirkungen; mit einem Worte, sie sind wie Werkzeuge in der Hand des Meisters. Aus diesem Grunde nun will die Schule Hillel's, daß der Dankspruch in der Präsensform abgefaßt sei: »Der Du schaffest«; zugleich wird von ihr auch das Plural (מאורי) angeordnet, weil es nämlich der Kräfte und Naturthätigkeiten sehr viele giebt, mit denen Gott in Verbindung tritt. In diesem Sinne heißt es auch im täglichen Morgengebete: »Dessen Güte täglich und immerwährend das Schöpfungswerk erneuert«[4]): so sind auch alle andern üblichen Segenssprüche (ברכות) in der Präsens-Form

---

[1]) Cap. 8. Mischna 5.

[2]) Dieses Dankgebet wird am Ausgange des Sabbats gesprochen.

[3]) Nach בית שמאי das Verbum ברא im Präteritum, das Nomen מאור im Singular; nach בית הלל das Verbum im Präsens und das Nomen im Plural.

[4]) המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית.

abgefaßt, um die Wahrheit zu bekräftigen, daß die Beziehung des göttlichen Einflusses zur Welt nicht einen Augenblick aufhört, und in diesem Betrachte fortwährend eine sich erneuernde Schöpfung stattfindet. Dasselbe lehrt der Verf. des ראשית חכמה, der auch Belege aus dem Sohar anführt, daß die Güte Gottes (חסד), unaufhörlich auf das Weltall influirend, alles Dasein erneuert und erhält. [1]) In diesem Sinne singt auch der Psalmist (Ps. 136, 7.): »Lobet den, der die großen Lichter schaffet, denn ewig währt seine Güte.« [2]) Kommen wir nun zu der entgegengesetzten Ansicht. Die Schule Schammai's lehrt, es müsse heißen: »der Du

---

[1]) Das ראשית חכמה ist uns nicht zur Hand, und wissen wir nicht, welche Belege der Vf. aus dem Sohar herausbringt; doch finden wir Folgendes in der Vorrede des Sohar (Bl. 5. a.): כי כאשר השמים החדשים אשר אני עושה וגו׳ עשיתי לא כתיב אלא עושה דעביד תדיר. Vgl. in der Formel אני מאמין die Worte: עשה ועושה ויעשה לכל המעשים.

[2]) Es heißt hier nämlich nicht: „Der die großen Lichter schuf" sondern „schafft," woran sich sehr passend der Refrain anschließt: „denn ewig währt seine Güte." Dies scheinen übrigens schon die Verfasser des täglichen Gebetes empfunden zu haben, indem sie unmittelbar nach dem beregten Satze: המחדש בטובו בכל יום כו׳. die Worte hinzufügen: כאמור לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו, und also ebenfalls diesen Vers als Beweis geltend machen. — Auch aus den talmudischen Agadot lassen sich manche Belege für diese Ansicht anführen. So wird z. B. (Aboda Sara 54. b.) über die Sünde des Ehebruchs und der Blutschande Folgendes bemerkt: לא דיין לרשעים שעושין סלע שלי פומבי אלא שמטריחין אותי ומחתימין אותי בעל כרחי „Es genügt den Sündern nicht, daß sie meinen Stempel zum Gemeingut herabwürdigen, sondern sie bemühen mich noch, indem sie mich zwingen, selbst das Siegel aufzudrücken." Diese Allegorie hätte, bei Voraussetzung einer unabhängigen Selbstthätigkeit der Naturgesetze, keinen Sinn. Zwar könnte dies von der Verleihung der Seele verstanden werden, welche Verrichtung die Talmudisten Gott besonders zuschrieben (siehe Nidda 31 a.: ג׳ שותפין באדם וכו׳ והקב״ה נותן בו נשמה כו׳); allein dies wäre etwas weit hergeholt, und der einfache Wortsinn scheint vielmehr — was auch Raschi durch

das Licht geschaffen hast.« Gott habe zwar als Schöpfer Alles hervorgebracht, aber auch gewisse Kräfte in die Natur gelegt, welche fortan Wirkungen erzeugen sollten; dies thun sie nun selbstständig, ohne der fortwährenden Mitwirkung Gottes zu bedürfen. [1]) (— Ebenso lehren die Peripathetiker, daß den nächsten Ursachen die eigentliche Wirksam-

---

seine Glosse: שאני יוצר הולד על ברחי ומולידן bestätigt — für die allgemeine göttliche Mitwirkung zu sprechen. Vgl. noch Chagiga 14. a. über die tägliche Geisterschöpfung (בכל יומא ויומא נבראין כו').

[1]) Auffallend bleibt es (nach בית שמאי) jedenfalls, warum nur beim Lichtgebete das Präteritum gebraucht wird, während alle übrigen Danksprüche das Präsens haben. Die jerusolemische Gemara wirft in der That die Frage auf, warum nach בית שמאי nicht beispielsweise der Seegenspruch über den Wein gleichfalls das Präteritum habe (על דעתיהו דב״ש אשר ברא פרי הגפן?), und giebt folgende Antwort: „Der Wein erneuert sich mit jedem Jahre, was beim Feuer nicht der Fall ist.“ (יין מתחדש בכל שנה, האש אינו מתחדש בכל שעה *). Aus diesen Worten entnehmen wir, daß der Jeruschalmi etwas ganz Anderes dieser Streitfrage zu Grunde legt. Die Schule Schammaï's, meint er, macht einen Unterschied zwischen solchen Dingen, die durch Reproduction und inneres Wachsthum alljährlich sich erneuern (wie z. B. alle Pflanzen), in denen also die göttliche Schöpfungskraft fortwährend sichtbar ist, und solchen, die bei der Schöpfung sogleich ihre Vollendung erhielten (wie z. B. das Feuer), an denen die Natur nichts mehr erneuert; die Schule Hillel's aber erkennt diese Unterscheidung nicht an.

Sehr auffallend aber ist folgende Behauptung der babylonischen Gemara: „Der Streit der Schulen bezieht sich nicht auf den Unterschied zwischen Präsens und Präteritum im Zeitworte בורא, sondern nur auf den zwischen Singular und Plural im Hauptworte מאור; die Schule Schammaïs nämlich sagt: „Das Feuer hat blos Ein Licht, **) die Schule Hillel's: es hat viele Lichter.“ ***) — Abgesehen davon, daß diese talmudische Interpretation den klaren Worten der Mischna, welche die Schulen ausdrücklich auch über ברא und בורא differiren läßt, entgegen ist: so kann ja die Schule Schammaï's

---

*) Jeruschalmi Berachot 39. b., siehe den Commentar פני משה.

**) Eine Farbe.

***) Viele Farben. An jeder völlig entwickelten Flamme lassen drei Farben sich unterscheiden, nämlich: blau, roth und weiß. Siehe Raschi's Glosse z. St.

keit zuzuschreiben sei; denn obwohl der ersten Ursache, so zu sagen, die Oberhoheit gebührt, so sei doch den Wirkungen

---

nicht den Augenschein leugnen, daß das Feuer in verschiedne Farben spielt. Scharfsinnig, wenn auch etwas gesucht, ist daher die Erklärung, welche der berühmte R. Elias Wilna im שנות אליהו' von dieser Mischna giebt, durch welche nicht nur die beregten Schwierigkeiten beseitigt, sondern zugleich der scheinbare Unterschied zwischen der babylonischen und jerusalemischen Gemara aufgehoben wird. Es ist eine bekannte grammatikalische Regel, sagt er, daß ברא ausschließlich die Vergangenheit, בורא aber sowohl Vergangenheit als Gegenwart bezeichnet, darüber konnten also die Schulen nicht uneinig sein. Aber der Dankspruch für das Feuer hat das Eigenthümliche, daß sich bei ihm beide Formen rechtfertigen lassen. Allerdings ist nämlich die Urschöpfung des Feuers eine vollendete, abgeschlossene Thatsache; doch ist zur Benutzung dieses Elementes auch der menschliche Fleiß erforderlich. Der Mensch bringt täglich durch Reiben und andere künstliche Mittel Feuer hervor, er erhält es durch brennbare Stoffe und benutzt es zu verschiedenen Zwecken. Führen wir nun diese menschliche Thätigkeit, wie gebührlich, ebenfalls auf Gott zurück, so können wir ihn auch einen immerwährenden Schöpfer des Feuers nennen. Zugleich wissen wir aber auch, daß der Urstoff des Feuers nur eine einfache Grundfarbe hat, und die Verschiedenheit seiner Farben nur von der Materie herrührt, mit der es in Verbindung gesetzt wird. Es kommt also, was unsere Gebetsformel anlangt, hauptsächlich darauf an, ob unser Dankspruch sich blos auf die Urschöpfung bezieht oder auch die menschliche Thätigkeit involvirt. Die Schule Schammaï's entscheidet sich für Ersteres, und dies ist ihr Ausspruch: חדא נהורא איכא בנורא „das Feuer an sich hat nur ein Licht, eine Grundfarbe; also מאור. Die Schule Hillel's aber berücksichtigt auch die menschliche Thätigkeit, und darum ihr Ausspruch: טובא נהורי איכא בנורא „das Feuer theilt sich in viele Lichter (Farben)“; also מאורי. Eben diese Differenz in der Auffassung der Schulen bedingt aber auch die Differenz in der Form des Zeitwortes ברא; denn da nach der Schule Schammaï's hier blos von dem Urstoffe des Lichtes an sich die Rede ist, so muß natürlich das Zeitwort die Form haben, welche ausschließlich die Vergangenheit, also die verflossene Schöpfung bezeichnet, während die Schule Hillel's, die Fortführung durch menschliche Bemühung berücksichtigend, eine Form anordnet, welche beide Zeiten einschließt. Wenn also die Gemara behauptet: בברא ובורא כ״ע לא פליגי דלשעבר משמע, so soll dies keineswegs sagen, daß die Schulen Hinsichts der Formen des Zeit-

das Gepräge der nächsten, unmittelbaren Ursachen aufgedrückt, daher wir auch nur von den letztern eine wahre Erkenntniß erlangen können —). Außer einigen Beweisstellen, welche für diese letztere Meinung aus der heiligen Schrift hergeleitet werden — so z. B. soll daraus, daß der Herr seine Geschöpfe mit den Worten segnete: »Seid fruchtbar und vermehret euch« die volle Selbstständigkeit der Geschöpfe hervorgehen [1]) — führen ihre Anhänger auch noch vielfache philosophische Beweise an. Nachstehender ist unter diesen unstreitig der vorzüglichste. Nimmt man, sagen sie, eine Mitwirkung Gottes mit allen Thätigkeiten der Natur an, so fällt auch die Willensfreiheit des Menschen weg, denn diese Mitwirkung müßte dann auch bei der menschlichen Willensbestimmung stattfinden, die nach dem Willen Gottes gelenkt und deter-

---

wortes nicht von einander divergiren, sondern blos, daß sie über die grammatikalische Bedeutung dieser Formen, daß nämlich das Partizipium ebensogut wie das Präteritum den Begriff der Vergangenheit involvire, durchaus nicht uneins sind.

Man sieht also, daß die im Texte aus dem צוף נובלות angeführte Erklärung dieser Mischna eine selbstständige, von der der Gemara abweichende *) ist. Doch hätte uns der Vf. auch die Frage des jerusalemischen Talmud's, warum nämlich die Schammaï'sche Schule nicht auch bei allen übrigen Benedictionen das Präteritum anordne, **) beantworten müssen.

[1]) Auch dem bekannten Ausspruche des Midrasch: תנאי התנה הקב"ה עם הים שיקרע וכו׳, scheint eine solche Ansicht zu Grunde zu liegen.

---

*) Vgl. Geiger's Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah, 2. Th. Nr. 34. und Grätz's Rüge, L. B. d. Orients. 1845. Nr. 49. Die Erklärung des Erstern ist allerdings in der jerusalemischen, ja nach der freilich noch sehr problematischen Erklärung des שנות אליהו, auch in der babylonischen Gemara enthalten.

**) Sollte er vielleicht annehmen, daß dies in der That die Meinung dieser Schule ist, und daß der Streit, obschon nur beim Lichtgebete, als am geeignetsten Orte — da nämlich das Abhängigkeits-Verhältniß der Welt von Gott mit dem des Lichtes von der Sonne versinnlicht wird — erwähnt, auch auf alle übrigen Segenssprüche sich erstrecke?!

minirt würde, wodurch (wie im Prädeterminismus) alle menschliche Zurechnungsfähigkeit aufgehoben wäre. Es sei daher richtiger — lehrt die Schule Schammai's — anzunehmen, daß Gott, nachdem er die Dinge entstehen ließ, ihnen die Kraft verlieh, so lange, ohne göttliche Mitwirkung fortzuwirken, bis es ihm belieben würde, diese Kraft wieder aufzuheben.

Nachdem wir nun — fährt der Vf. des צוף נובלות fort — diese beiden sich gegenüberstehenden Ansichten angeführt, wollen wir noch hinzufügen, daß die Meinung der Hillel'schen Schule, der überhaupt überall größere Autorität als ihrer Gegnerin zuerkannt wird, und der wir auch in der Praxis nachleben, sich in die jüdische Religionsphilosophie Eingang verschaffte; und in der That halte ich dafür, daß, wer da glaubt, es könne irgend eine Thätigkeit in der Natur ohne göttliche Mitwirkung vorhanden sein, Verwüstung unter den Pflanzungen anrichtet.[1] Allerdings ist es unbegreiflich, auf welche Weise Gott mit diesen Thätigkeiten in Verbindung tritt, doch soviel ist gewiß, daß es geschieht, ohne die menschliche Willensfreiheit aufzuheben. Ebenso wenig wissen wir ja — wie schon Maimonides bemerkt — wie diese Willensfreiheit mit der göttlichen Präscienz bestehen könne. — Das Geständniß unserer Unwissenheit in Dingen, die ihrer Natur nach die Sphäre menschlichen Wissens übersteigen, kann uns übrigens auch nicht zur Schmach gereichen.«[2])

[1]) Ein allegorischer Ausdruck des Talmud's, der soviel bedeutet wie: schädliche Meinungen haben und verbreiten. Vgl. oben S. 26. Der Verf. bemüht sich übrigens, auch einige philosophische Beweise für diese Ansicht herauszubringen, die wir aber weggelassen, da diese Idee oben von uns genugsam erörtert worden.

[2]) ואין מגונה לומר איני יודע בדברים הנעלמים וא״א לשכל האדם להשיגן.

Es ist zu dem Zwecke, den wir hier verfolgen, nicht nöthig, eine Untersuchung darüber anzustellen, ob der halachischen Streitfrage in gedachter Mischna wirklich die Meinungsverschiedenheit zu Grunde gelegen hat, welche der Vf. des צוף נובלות in ihr finden will, oder nicht. Dem sei wie ihm wolle, so ersehen wir daraus, daß die modernen Kabbalisten, wohl einsehend, daß die Schwierigkeit in dem Begriffe der göttlichen Weltregierung den ersten Impuls zu der kabbalistischen Lehre von den Sefirot gab, sich bemühen, diesen Ideen eine allgemein jüdische Unterlage zu vindiciren. Aber nicht nur die Kabbalisten, sondern auch viele andere jüdische Religionsphilosophen beschäftigten sich mit diesem Probleme. So brauchen wir nur folgende Zeilen des Maimonides zu lesen, um zu sehen, daß auch diesem großen Denker, dessen Art zu philosophiren sonst mit der der Kabbalisten nichts gemein hat, die in der Lehre von der Vorsehung nach rein monotheistischen [1]) Begriffen liegende Schwierigkeit nicht entgangen ist:

„Wisse, daß das Universum als ein zusammenhangendes Ganze, als ein einziges Individuum zu betrachten ist. Gott ist gleichsam als die höhere Seele dieses Ganzen anzusehen, denn er verhält sich zur Welt wie das Denkvermögen zum Menschen. Doch findet folgender Unterschied statt: Das Denkvermögen ist eine dem Körper eigene, von demselben unzertrennliche Anlage, Gott aber ist keine dem Weltkörper inhärirende, sondern von allen Theilen desselben abgesonderte Kraft, und dennoch steht er durch seine Weltregierung und Vorsehung mit demselben in einer einigen, sowohl ihrem Wesen als ihrem Zwecke [2]) nach, durchaus un greif-

[1]) Hier im Gegensatz von „pantheistisch" genommen.

[2]) Bekanntlich schlägt M. (More Nebuchim 3. Th. Cap. 13.) alle

lichen und dem kurzsichtigen Menschen unerforschlichen Verbindung; denn es ist einerseits demonstrativ erwiesen, daß Gott von der Welt getrennt und unabhängig, wie es andererseits erwiesen ist, daß seine Regierung und Vorsehung sich bis auf den kleinsten, geringfügigsten Theil der Welt erstrecken.« [1])

Doch können wir nicht umhin, auf den Unterschied aufmerksam zu machen, welcher in dieser Beziehung zwischen der Ansicht M's. und der der Kabbala Statt findet. Während Ersterer nämlich allen Thätigkeiten in der Natur eine völlig selbstständige Wirksamkeit zuschreibt, die nur insofern in Gott begründet ist, als wir nicht umhin können, für jede Wirkung eine Ursache und für jede Ursache eine ihr vorhergehende vorauszusetzen, bis wir endlich zu der entferntesten, letzten Ursache, der die übrigen alle ihre Entstehung verdanken, gelangen müssen: so anerkennt die Kabbala zwar auch den Grundsatz, daß Gott der Natur gewisse feststehende Formen und Gesetze gegeben, nach denen sie wirke; doch hält sie eine unabhängige, der göttlichen Beihülfe und Mitwirkung nicht bedürfende Wirksamkeit der Natur für unmöglich und behauptet daher, Gott sei mit seiner Schöpfung in eine (für uns zwar unbegreifliche und geheimnißvolle) ununterbrochene Verbindung getreten, er sei nicht nur die letzte, entfernte Ursache des Uni-

---

Vermuthungen über einen letzten Zweck der Schöpfung und Vorsehung mit den Worten nieder, daß Gott von allen seinen Geschöpfen kein Vortheil zuwachsen könne, und setzt daher den letzten Zweck der Schöpfung, wie der Vorsehung in den freien, unbegreiflichen Willen Gottes. Er stimmt hierin nicht mit der Kabbala, welche in der Güte Gottes, in deren Wesen es liegt, Glückseligkeit zu verbreiten, den wahren Zweck der Schöpfung erkennt. (S. unten). Dies zur Verständniß seiner Worte: „ihrem Zwecke nach."

[1]) Auszugsweise aus dem 72. Cap. des 1. Th. des More Nebuchim.

versums, sondern sein permanenter Einfluß stehe mit den unmittelbaren Ursachen in unausgesetzter Beziehung und zwar vermittelst der Sefirot, durch welche er alle mögliche Daseinsformen bestimmt, oder, wie die modernen Kabbalisten sich ausdrücken: in deren Mitte Gott gegenwärtig ist. Mit kürzern Worten: während M. Gott blos in ursächliche Beziehung zur Welt setzt, betrachtet ihn die Kabbala als begründend, formgebend und mitwirkend zugleich.

III. Identification.

Es würde sich nach allem Bisherigen — hätten wir dies auch nicht oben bereits ausgesprochen — von selbst verstehen, daß die Sefirot keineswegs mit der Gottheit identisch sind, wie überhaupt von einer Identification des Geschöpfes [1]) mit seinem Schöpfer nicht die Rede sein kann, und wir hätten also nicht nöthig, uns hiebei noch länger aufzuhalten, wenn nicht der berühmte Streit: עצמות או כלים »ob nämlich die Sefirot mit der Gottheit identisch, oder blos göttliche Werkzeuge sind« eine zu große Rolle in der neuern kabb. Literatur spielte, um von uns hier gänzlich übergangen und nicht wenigstens nach seinen Grundzügen berührt zu werden.

---

[1]) Mit welchem Namen wir ja, wie gezeigt worden, selbst die erste Sefira belegen müssen. — Vgl. hiermit nachstehende Worte aus שומר אמונים (angeführt von Friedenthal im יסוד הדת 3. Th. 2. Bd. 6. b.): וא״א לדמות ולהעריך מהות הנאצל אל מהות האין סוף, כי הנאצל קדם לו ההעדר וא״א לו להשוות אל המאציל, אבל יתעלה המאציל מהגדול שבנאצלים עילוי רב. Was dieser, im Ganzen mehr dem Emanationsprinzipe huldigende, Kabbalist als Unterscheidungsmerkmal zwischen Gott und den höchsten emanirten Wesen hält, nämlich: die Anfänglichkeit der Letztern; gilt noch in höherm Maße nach unsrer Auffassung, wo diese Anfänglichkeit zugleich eine absolute Schöpfung bedeutet, und somit eine unauszufüllende Kluft die Begriffe „Gott" und „Sefirot" trennt und von einander hält

Corduero führt im Pardes Rimonim [1]) eine Partei an, an deren Spitze R. Menachem Reccanati steht, welche in den Sefirot blos Werkzeuge der göttlichen Macht, Geschöpfe einer höhern Natur, die aber vom Urwesen total unterschieden sind, erblickt; und eine andere, an deren Spitze R. David Abbi Simra, Verf. des מגדל דוד steht, [2]) welche die Sefirot völlig mit dem En=Sof identificirt. Als eine Art Vermittelung dieser beiden sich gegenüberstehenden Ansichten stellt dann Corduero eine dritte auf, nach welcher Gott in den Sefirot zwar gegenwärtig ist, aber nicht in denselben verharret: Gott steht also über, aber nicht außer diesen erhabenen Formen der Idee und des Seins; die Sefirot können weder als Geschöpfe, und daher als von Gott unterschiedene Wesen betrachtet, noch völlig mit Gott identificirt werden. So versteht wenigstens Franck die Ansicht Corduero's, welche er auch für eine gründliche, dem Geiste der ursprünglichen rabb. Schriftwerke angemessene, mit einem Worte, für die historisch richtigste hält. Doch haben wir schon erwähnt, daß uns Vf. hierüber den Nachweis schuldig geblieben; ebenso haben wir bereits gezeigt, daß die ältesten Schriftwerke uns keineswegs — wo sie nicht gar das Entgegengesetzte ausdrücklich lehren — zu dem Begriffe einer solchen Immanenz nöthigen; in den modernen Kabbalisten aber ist dieser Streitpunkt

---

[1]) Siehe „Franck's Kabbala" S. 132.

[2]) Es muß Corduero eine andere Ausgabe des מגדל דוד vorgelegen haben, denn in uns. gew. Ausg. (Amsterd. ה' שע"ג) heißt es gerade umgekehrt: ודע נאמנה כי חמאמינים בעשר ספירות היות מהות השם טועים טעות גדול וגומלים לנפשם רעה, ועל זה החרים רשב"י ואמר ארור חאיש אשר יעשה פסל ומסכה וכו'. nach welchem Ausspruche R. David dann noch viele Beweise anführt, um die Identification der Sefirot mit der Gottheit vollends zu widerlegen und zurückzuweisen

bis jetzt noch unentschieden geblieben. [1]) Corduero sucht zwar seine beiderseitigen Gegner durch folgende Gründe zu widerle-

[1]) Selbst Luria spricht sich hierüber nicht deutlich aus. Franck stützt sich zwar in diesem Punkte auf eine Stelle im Sefer Deruschim; allein die Aechtheit dieses Werkes ist (s. Franck's Vorr. S. 3.) nicht verbürgt.

Es verdient hier noch bemerkt zu werden, daß ein Zeitgenosse Luria's und Corduero's, R. Moses Isserles, es auf eine eigenthümliche Weise versucht, den in Rede stehenden Streit (עצמות או כלים) nicht nur beizulegen, sondern sogar die Existenz desselben zu negiren. Nachdem er nämlich den Grundsatz aufgestellt, daß die Sefirot nichts weniger als wirkliche Attribute der Gottheit, sondern blos Namen sind, mit denen die Wirkungen Gottes in der Natur bezeichnet werden (תארי הפעולות*), und diese Erklärung in den rabb. Schriften nachzuweisen gesucht, **) äußert er sich in Betreff des beregten Streites folgendermaßen: „Die Kabbalisten wollen mit ihren Sefirot nichts mehr und nichts weniger als die Philosophen mit den göttlichen Attributen. Bei Beiden können hiermit nicht wirkliche Eigenschaften Gottes bezeichnet werden, da solchen Eigenschaften immer gewisse Seelenstimmungen, Gemüthsrichtungen und Naturanlagen zu Grunde liegen. Gott aber als reingeistiges und unveränderliches Wesen erhaben über alle Stimmungen, Richtungen oder Anlagen gedacht werden muß; sie sollen also blos für gewisse göttliche Handlungen uns Namen hergeben, welche aus analogen menschlichen Handlungen hergeleitet sind; wobei aber nicht außer Acht gelassen werden darf, daß diese Handlungen — bei uns immer eine Folge unsrer Seelentriebe — bei Gott reine Ausflüsse seines einfachen, freien und unbegreiflichen Willens sind. — Demnach können wir behaupten, daß diejenigen Kabbalisten, welche die Sefirot mit Gott identisch, und die, welche sie von ihm total unterschieden denken, im Grunde gar nicht miteinander collidiren; man rechnet die Sefirot als zum Wesen Gottes gehörig, weil sie uns die Gesichtspunkte angeben, von welchen aus wir die Gottheit betrach-

*) Er citirt hierauf folgenden bemerkenswerthen Midrasch in Betreff der göttlichen Namen: אמר הקב"ה למשה שמי אתה מבקש לידע לפי מעשי אני נקרא כשאני דן הבריות אני נקרא אלהים וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא צבאות וכשאני תולה על חטאיו של אדם אני נקרא אל שדי כו' (Midr. Tanchuma, Exod. 3. 13.).

**) In der That sind seine Citate aus R. Mose Botril's Commentar zum Sefer Jezira, Reccanati's Tora-Commentar und dem Schaar. Orah in dieser Beziehung sehr zu beachten.

gen: »Eine völlige Identification Gottes mit den Sefirot streitet gegen das Dogma der Unveränderlichkeit Gottes, [1]) nach welchem weder eine Vielheit in Gott, noch irgend ein Afficirtwerden des göttlichen Wesens denkbar ist, auf der anderen Seite ist die völlige Unterscheidung Gottes von den Sefirot — insofern nämlich die Göttlichkeit der letztern dennoch zugestanden wird — eine Vergötterung des Geschöpfs [2]) und somit wiederum

---

ten können, man denkt sie vom Urwesen unterschieden, da sie in Wirklichkeit nicht die Attribute seiner Wesenheit, sondern die seiner Handlungen repräsentiren." (Torat ha-Olah Th. 3. C. 4.).

So richtig aber einerseits die Definition der Sefirot ist, daß nämlich ihre Beziehung auf Gott keine objektive, vielmehr blos eine auf unsrer subjektiven Vorstellung von Gott beruhende ist *): so müssen wir doch andrerseits die versuchte Aussöhnung der divergirenden Ansichten unter den modernen Kabbalisten einen höchst unkritischen Synkretismus nennen, da die Differenz in Betreff dieses Punktes von ihnen zu klar vorgetragen wird, um sie auf eine bloße Subtilität und Silbenstecherei reduciren zu können; ebenso müssen wir auch den zwar nicht deutlich ausgesprochenen, aber doch aus den citirten Worten sich von selbst verstehenden Gedanken, als seien die Sefirot blos logische Abstraktionen, die nichts Reales bezeichnen, insoweit zurückweisen, als die Sefirot in Ansehung ihrer selbst allerdings Realitäten beschreiben, nämlich die geistigen Elemente der Welten, die Entwickelungsmomente der Schöpfung, **) und nur in Ansehung ihres Prädicirens von Gott haben wir sie als bloße logische Formen zu betrachten. ***)

[1]) Vgl. Torat ha-Olah ibid.: אני ה' לא שניתי כ' במדרש הזהר שזה המקרא נאמר על עלת העלות, פי' אין שינוי בעצם האלהות שנקרא עלת העלות אבל השינוי בא מצד פעולותיו אשר זה לא יגרום שום שינוי בעצמותו.

[2]) מכיר הנברא לבורא.

---

*) Hiermit wollen wir nicht eine bloße Vermuthung, sondern ein historisches Factum ausgesprochen haben, da die Texte dies ausdrücklich lehren. S. Sohar 3. Th. 257. b. und Supplemente ad init. Beide Stellen werden unten an geeigneten Orten vollständig angeführt werden.

**) Auch hierüber siehe weiter unten.

***) Auf diese Idee, die vielleicht manchem Leser dunkel erscheinen mag, wird man weiter unten, bei der zusammenhangendern Darstellung, noch zurückkommen. Ueberhaupt ist die Lehre von den Sefirot eine mit allen Theilen des kabbalistischen Systems zu verzweigte, um anders als im Zusammenhange mit diesen richtig gefaßt zu werden.

eine Art von Polytheismus.« Er vergißt aber, daß auch seine vermittelnde Ansicht — indem auch sie den Sefirot die Göttlichkeit nicht abspricht — weit entfernt, die Unveränderlichkeit Gottes aufrecht zu erhalten, sogar noch die Idee einer Art von Theilbarkeit des göttlichen Wesens aufkommen läßt, eine Idee, die, wie er, bei einem klarern Sichbewußtwerden der Consequenzen seiner Lehre, selbst gestanden haben würde, dem Geiste des mosaischen Monotheismus diametral entgegen ist. Was übrigens den Hauptvorwurf anlangt, den Corduero denen macht, welche die Sefirot als Geschöpfe und göttliche Werkzeuge betrachten, nämlich: die Vergötterung der Creatur (הכרת הנברא לבורא); so trifft er allerdings diejenigen Kabbalisten mit Recht, welche, trotzdem daß sie die Sefirot von Gott völlig unterscheiden, den erstern dennoch Göttlichkeit zuschreiben. Hingegen verliert dieser Vorwurf nach unsrer oben angeregten und weiter noch durchzuführenden Ansicht, nach welcher die Nicht-Göttlichkeit der Sefirot offenkundig, und nur in ihrer Vermittelung unsrer subjektiven Anschauung Gottes eine Beziehung zur Gottheit liegt, alle und jede Bedeutung. [1])

IV. Concentration.

Wir kommen nun zu einem Dogma, welches die modernen Kabbalisten als einen Fundamentalsatz ihres Systems ansehen, und welches — insofern es buchstäblich genommen wird — mit unsern oben entwickelten Ansichten durchaus nicht harmonirt. Es ist dies die Lehre von der Selbstbeschränkung Gottes (סוד הצמצום). Da Gott unendlich

[1]) Daß in dem Begriffe, den die Sefirot nach unsrer Auffassung bezeichnen, auch kein Afficirtwerden des göttlichen Wesens enthalten ist, erhellt aus der vorhergehenden Note.

ist — lehren sie — so konnte der Raum oder der Weltort nur durch eine absolute Concentrirung Gottes auf seine eigene Substanz hervorgebracht werden. Dieser Raum (Urluft, אויר קדמון), ist der Anfang und die Grundsache alles Erschaffenen. »Die Urluft«, bemerkt daher Franck [1]), »ist nicht ein wirklich leerer Raum, sondern ein gewisser, der Schöpfung nachstehender Grad von Licht.« Und an einer andern Stelle [2]) bemerkt er von den Sefirot Folgendes: »Sie haben an und für sich keine positive Realität, keine ihnen eigene Existenz; sie stellen blos die Grenze [3]) dar, in welche die höchste Wesenheit der Dinge sich selbst eingeschränkt hat, die verschiedenen Abstufungen der Finsterniß, in welche das göttliche Licht seinen unendlichen Glanz hat einhüllen wollen, um angeschaut werden zu können.«

Diese Lehre wurzelt in der von der **Emanation**, ja, man möchte fast sagen, sie ist eine nothwendige Consequenz derselben; und in der That wird auch von vielen andern Theosophen, welche die Emanation lehren, eine ähnliche Idee — wenn auch je nach den verschiedenen Anschauungen modificirt — vorgetragen. [4]) — Nach einigen neuern Gelehrten wollen

---

[1]) S. 135.

[2]) S. 133.

[3]) Das Wort כלים „Gefäße", womit die Sefirot häufig bezeichnet werden, bedeutet nach Franck (S. 238.) soviel wie: Grenzen. Siehe hingegen weiter unten unsre Erklärung dieses Wortes.

[4]) Man erinnert sich noch der oben citirten Worte Neander's über die genetische Bildung der Gnosis: „Nach dieser Anschauungsweise (der Emanation) erschien Gott als der in sich verschlossene, unbegreifliche Urquell aller Vollkommenheit ... **Selbstbeschränkung** ist der erste Anfangspunkt einer Lebensmittheilung von Seiten Gottes ꝛc. *) Vgl. auch dessen Beschreibung des Valentinianischen Systems **), nach welchem alles Dasein in der Selbstbeschränkung des **Bythos**

---

*) L. c. 2. Th. S. 639.

**) Ib. ib. S. 706.

die Kabbalisten mit eben dieser Lehre die Begriffe von Bedingtheit und Unvollkommenheit von Gott entfernen. [1]) Es

---

seinen Grund hat. — Ohne uns hier darauf einzulassen, ob die Kabbala von der Gnosis, oder diese von jener Manches entlehnt habe, oder ob beide Systeme sich gänzlich unberührt ließen: so scheint uns wenigstens soviel als gewiß, daß viele moderne Kabbalisten, angeregt von der äußern Aehnlichkeit mancher Ausdrücke *), aus den gnostischen Theosophien sich oft Raths erholten, um kabbalistische Dunkelheiten aufzuhellen, was jedoch — ohne Verschulden der ältern Kabbala — oft die Vermengung einander fremder Begriffe zur Folge hatte.

¹) Folgendes lehrt J. G. Buhle in seinem Lehrb. d. G. d. Philosoph. 4 Th. S. 170. ff.: „Es bedurfte einer Erklärung, wie in der Welt, dem Producte der gütigen Gottheit, das Böse habe entstehen können. So gerieth man auf das Emanations-System .... Das Licht verbreitet seine Strahlen bis auf eine gewisse Entfernung im Raume, wo die Wirkung der Strahlen aufhört, da ist Finsterniß. Diese Erfahrung trug man auf das göttliche Lichtwesen über, dachte die Schöpfung als eine Emanation aus demselben, bestimmte die Grade der Vollkommenheit der erschaffenen Dinge nach dem Verhältniß ihrer Entfernung von der heiligen Lichtquelle, und so gerieth man auf die Idee, die Verderbtheit der Materie durch die äußerste Entfernung von der Gottheit zu definiren ... Die spätern Kabbalisten fanden auch in dieser Darstellung der Emanation eine große Schwierigkeit. Die Gottheit erschien dabei als ein unvollkommenes, endliches, zuletzt durch die Finsterniß bedingtes und begrenztes Wesen. **) Daher schlugen sie einen neuen Weg ein. Sie nahmen an, daß ursprünglich das unendliche Lichtwesen alles erfüllte, da gab es kein Leeres, sondern überall herrschte die absolute und vollkommenste Lichtrealität. Aber das Lichtwesen wollte seine Herrlichkeit offenbaren, und mußte zu diesem Zwecke schaffen. Es zog sich daher von dem Mittelpunkte auf gleiche Weise nach den Seiten zurück, und bildete sich selbst einen leeren Raum, den es wieder in verschiednen Graden (der Sephiren) mit mäßigerm Lichte anfüllte, und dadurch brachte es vier Welten hervor.

Es braucht nicht erinnert zu werden, daß auch diese Darstellung der Emanations-Theorie ihre unüberwindliche Schwierigkeiten hat. Gott beschloß auf eine solche Art zu schaffen, wie er, nach kabbalistischer

---

*) Z. B. der Urmensch, einer der valentinianischen Aeonen, (s. Neand. l. c. 716.) mit אדם עלאה; die Syzigie des Soter mit der Sophia (ib. 731.) mit זווגא דאבא ואמא.

**) Siehe hingegen weiter unten unsre Erklärung über die Entstehung der Materie nach kabbalistischer Anschauung.

ist hier nicht der Ort zu untersuchen, ob dies ihnen hierdurch wirklich gelungen, und ob sie überhaupt durch ihre Lehre einiges Licht über das Schöpfungsdogma verbreiten, oder ob sie nicht vielmehr, wie eben diese Gelehrten behaupten, in Anthropomorphismen [1]) sich bewegend, die Verhältnisse unsrer endlichen, beschränkten Natur auf die unendliche und vollkommene Wesenheit Gottes übertragen. Es genügt zu unsrem Zwecke, daß diese Lehre eine Hypothese der neuern Kabbalisten ist, und daß die ältere Kabbala, wie von der Emanations-, so von der aus ihr fließenden Concentrationslehre, nichts weiß. [2]) Aber auch von den modernen Kabbalisten, von den

---

Angabe, geschaffen haben soll, heißt weiter nichts, als: Gott, das unendliche, vollkommenste Wesen, beschloß, sich in Endlichkeiten und Unvollkommenheiten zu offenbaren. Nicht zu gedenken, daß die ganze Theorie im Grunde anthropomorphistisch oder technisch-praktisch ist, und auf menschliche Anschauungsart der Naturwirkungen des Lichtes beruht, die nie auf die Wirkungsart der Gottheit Anwendung leidet. Zu verwundern ist es hierbei, daß keiner dieser Philosophen auf den Gedanken kam, das Werk der Schöpfung und das Verhältniß Gottes überhaupt, für einen transcendenten Gegenstand zu halten, von dem eine theoretisch-objektive Erkenntniß schlechterdings unmöglich ist *), sondern daß sie lieber sich mit der höchsten Spannung der Phantasie und der logischen Vernunft immer tiefer in ihr Hirngespinnst hineinwebten."

[1]) Noch in neuester Zeit wird in einem, sonst manch Treffliches enthaltenden Werkchen **) der Versuch gemacht, das Dogma der Concentration mit philos. Gründen aus dem Begriffe der göttlichen Unendlichkeit zu demonstriren, wobei aber vergessen werden, daß man dadurch die Unendlichkeit Gottes zu einem räumlich-materiellen Begriffe herabzieht. (Vgl. noch Wolf's natürliche Theologie 2. Th. und M's Morgenstunden Cap. 13., Widerlegung des Spinozismus).

[2]) Die wenigen Stellen, welche, unsres Wissens, eine dahin führende Deutung zulassen, werden noch unten, wo wir alle diese Texte anführen, ihre Erklärung finden.

---

*) Dies haben, nach unsrer Auffassung, die ältern Kabbalisten allerdings, wenigstens theilweise, gethan.

**) אמונה ישרה von Kalischer, Krotoschin 1843, 8. S. 63—64.

Anhängern und Schülern Luria's, lehren nicht alle dieses Dogma auf gleiche Weise. Während es Einige durchaus buchstäblich erklären [1]), eifern Andere sehr dagegen, indem sie jede buchstäbliche Auffassung desselben verketzern und darunter blos: »die Herablassung des Unendlichen, bei aller Größe und Erhabenheit sich dennoch um die Erhaltung und den Fortbestand der Welten zu kümmern und ihnen eine specielle Beaufsichtigung zu widmen«, mit andern Worten: »das Zusammentreten Gottes mit den Sefirot«, verstanden wissen wollen. [2])

V. Emanation und Azilut-Welt.

Es liegt uns hier ob, einen bei den modernen Kabbalisten sehr geläufigen Ausdruck in Erwägung zu ziehen, welcher mit unsern Ansichten sehr zu disharmoniren scheint. Die Gesammtheit der zehn Sefirot nämlich, welche im Sohar: »die Sefirot-Welt« (עולם הספירות) oder »der himmlische Mensch« (אדם עילאה) heißt, wird von den modernen Kabbalisten mit dem Ausdrucke עולם האצילות »Welt der Emanation« bezeichnet. Dieser Bezeichnung können wir natürlich — es sei denn (was jedoch unwahrscheinlich), daß darunter nicht eine aus Gott emanirte Welt, sondern eine

---

1) עמנואל חי ריקי in seinem Werke יושר לבב.

2) כ׳ המקובל בעל שומר אמונים דף לט׳ ע״ב: כל המבין צמצום בפשיטו נופל בשיבושים וסתירות רוב עיקרי האמונה וכן הסכים רמ״ח לוצאטו בספרו החוקר והמקובל דף י״ח ע״ב והוא מפרש צמצום רצונו הב״ה שיוכל להתראות מלכותו והנהגתו ע״י השתלשלות המדרגות. כשברא את העולם צמצם רצונו הב״ה עד שבא למדרגה התחתונה מי׳ ספירות, והיא מלכות, ובבחינה זו משגיח על התחתונים ע״י השתלשלות העולמות. (Siehe Anhang zum Ari Nohem, herausgeg. von Dr. Julius Fürst, S. 86.) Vgl. noch Friedenthal l. c. Bl. 2.: ואם מפארת היותו אין סוף אין אנו משיגים אותו . . אבל מצד שצמצם אלהותו בעולם כו׳.

solche, aus welcher, indem sie sich entwickelte, alles Uebrige emanirte, verstanden werden sollte — nicht beipflichten. Gehen wir jedoch auf die eigentliche Bedeutung des Wortes אצילות zurück, so müssen wir diese als sehr schwankend erkennen. Es ist bereits oben (S. 157.) berichtet worden, daß nicht nach allen modernen Kabbalisten das Wort אצילות »Emanation« bedeutet, ja, daß Irira dieses Wort sogar durch: construere de non esse in esse erklärt. In den ältern kabbalistischen Schriften hat dieses Wort niemals die Bedeutung von Emanation. So lesen wir im Sohar: כל בנינן באורח אצילותא הוה, אמר יהי רקיע יהי מארות, ובולא אתעביד מיד (1. Th. 22 a.). אצילות heißt demnach: schaffen, hervorbringen [1]); und in der That bedeutet das active Verbum אצל weit eher »hervorbringen« als »ausfließen«, welches Letztere nur durch die Nifal-Form (נאצל) ausgedrückt werden kann. [2]) Die Bedeutung des Nomen אצילות ist daher wenigstens unentschieden: es kann ebenso gut Production [3]) als Emanation heißen.

Es scheint uns übrigens, daß der Ausdruck אצילות von der Kabbala ursprünglich gerade zur genauen Bezeichnung einer absoluten Schöpfung aufgenommen wurde; daß erst später der Nebenbegriff einer Vermittelung hinzutrat, welchem die moderne Kabbala noch den des Emanirens beigesellte. Schon in der Schöpfungsgeschichte der h. Schrift finden wir nämlich die drei Ausdrücke: בריאה, יצירה

---

[1]) Jedoch (wie aus der Stelle im Zusammenhange hervorgeht) mit dem Nebenbegriffe der Vermittelung. Was diese Vermittelung bedeutet, siehe oben (S. 164.) und weiter unten.

[2]) Vergl. Genes. 27, 36; Numer. 11, 17, 25; Kohelet 20, 10.

[3]) עולם האצילות würde dann heißen: „die Welt der Production", entweder weil Gott sie zuerst producirt, oder: weil diese Welt durch Fortentwickelung alles Uebrige producirt hat.

עשיה. Wir sehen בריאה abwechselnd bald von der Urschöpfung [1]), bald auch von der bloßen Formation des bereits vorhandenen Stoffes [2]) gebraucht. Das Wort יצר wird ausschließlich von dieser Formgebung oder Bildung gebraucht, niemals von der Urschöpfung. Eine noch geringere Bedeutung hat das Wort עשה, da dieses sogar von der Ausschmückung und Vollendung bereits vorhandener Formen und Gebilde gebraucht wird. So lesen wir (Genes. I. 25.), daß, nachdem die Erde bereits alle Thiere nach ihren verschiedenen Arten hervorgebracht hatte, doch noch eine עשיה stattfand [3]), weshalb auch Raschi z. St. bemerkt: ויעש, תקנם בצביונם בתקונם ובקומתן. — Unter allen diesen

[1]) Genes. I. 1.

[2]) Genes. I. 21. 27. — Vgl. Ibn-Esra zu Genes. I. 1.

[3]) ויאמר אלהים תוצא הארץ נפש חיה כו' ויהי כן, ויעש אלהים כו'. — Dem Einwande, der hiergegen erhoben werden könnte, daß nämlich auch nach ישרצו המים (ib. 20.) die Worte ויברא אלהים את התנינים כו' (ib. 21.) folgen, und also auch בריאה von einer bloßen Zurichtung und Vollendung des schon als lebendes Wesen Dastehenden gebraucht zu werden scheint, begegnen schon Nachmanides und Mendelssohn in ihren Tora-Commentaren dadurch, daß sie es der Vorzüglichkeit und erstaunlichen Größe jener Geschöpfe (der Seeungeheuer) zuschreiben, wenn hier ausnahmsweise der Ausdruck ברא vorkommt. Unsres Erachtens ist aber dieser Einwand — auch wenn wir zu keiner solchen Anomalie unsre Zuflucht nehmen — schon von vorn herein unerheblich. Der 20. Vers beschreibt nämlich keineswegs die Schöpfung der Seethiere als abgeschlossene Thatsache, sondern ist blos eine Einleitung zum nachfolgenden Verse, wo die eigentliche Schöpfung erzählt wird. Das Wort: ישרצו bedeutet nicht „hervorbringen", sondern „sich regen" „wimmeln"; weshalb hier auch nicht (wie im Vers 25. bei תוצא הארץ) die Schlußworte folgen: ויהי כן „und es geschah also." Die richtige Uebertragung dieser beiden Verse ist demnach wie folgt: Gott sprach, es sollen wimmeln die Wasser vom Gewimmel belebter Wesen . . . Gott schuf nämlich die großen Seethiere und alles Lebenathmende, das sich regt, wovon die Wasser wimmeln." Der 2. Vers ist also Erklärung des erstern, und ist hier durchaus von keinem der בריאה vorangegangenen Acte die Rede.

Ausdrücken hat also keiner die ausschließliche Bedeutung einer Schöpfung aus Nichts, da selbst ברא bisweilen die Bildung des schon Vorhandenen bezeichnet. [1]) Die Kabbala wollte daher, um den ersten, absoluten Schöpfungsact zu bezeichnen, nicht den zweideutigen Ausdruck ברא gebrauchen und wählte dafür das Wort אצל, weshalb sie auch der ganzen, höchsten Welt, oder der ersten Schöpfungsstufe den Namen עולם האצילות [2]) beilegte, die zweite nannte sie: עולם הבריאה, die dritte: עולם היצירה und die vierte: עולם העשיה. [3]) Diesem entsprechend heißt es in manchen kabb. Gebeten: אצל וברא ויצר ועשה. [4])

---

[1]) Das heißt: die Bildung eines rohen Stoffes (wie יצר), keineswegs aber (wie עשה) die bloße Ausschmückung und Vollendung eines Gebildes. Siehe die vorhergehende Note.

[2]) Hierdurch erhält auch die oben (S. 167.) angeführte und von uns besprochene Frage des צוף נובלות: zu welchem Zwecke die Kabbalisten nämlich eine Azilut-Welt annehmen, da sie die Nichtewigkeit derselben statuiren", eine befriedigende Lösung; denn eben diese absolute Anfänglichkeit wird durch nichts besser als durch Azilut bezeichnet.

[3]) Doch sind diese Benennungen, obschon ihre Spuren sich auch in den ältern Schriften nachweisen lassen, mehr bei den modernen Kabbalisten gebräuchlich. Der Sohar nennt die erste Welt: דיוקנא oder: אדם עלאה, die zweite: כורסיא, die dritte: מלאכיא und die vierte: קליפות (2. Th. 42. b. 43. a.). Die vierte Welt heißt aber auch גלגליא (siehe תקוני זהר, angef. von ש״ט fol. 24.). Im Ganzen entsprechen diese Namen der Vision Ezechiels. Die höchste Glorie, in welcher dieser Prophet die Theophanie darstellt, ist das göttliche Menschenbild, und darum die höchste Welt: der himmlische Mensch. Dann folgt der Thronwagen, und darum die zweite Welt: der Thron. Dann die Chajot, und darum die dritte Welt: die Engel. Dann die Ofanim, was sowohl niedere Geister (Dämonen, קליפות), als auch Räderwerk (Sphären, גלגלים) bedeuten kann. S. hierüber noch weiter unten.

[4]) Dasselbe sollen (nach Schefa Tal fol. 33.) auch folgende Worte des Sefer Jezira bedeuten: רשם חקק חצב ועשה. Nur scheint sich das Buch Jezira eines eigenthümlichen Bildes zu bedienen. Die Ausdrücke sind nämlich alle der Skulptur entlehnt. Denn wie der Bild-

Aus allem dem geht klar hervor, daß wir, unsrer Auffassung der rabb. Schöpfungstheorie unbeschadet, uns des Ausdruckes: Azilut-Welt — insofern nämlich von dem neu hinzugekommenen Nebenbegriffe abgesehen wird — bedienen können. Dazu kommt noch, daß mehrere Kabbalisten das Wort Azilut (nach Analogie 2. M. 25; Jesaias 41. 9.) durch: »Vorzüglichkeit« erklären und עולם האצילות nach ihnen »die vorzüglichste oder höchste Welt« bedeutet, was mit unsern Ansichten wohl harmonirt.

VI. Gestalt und Kleid Gottes.

Die Unerfaßlichkeit des göttlichen Wesens an sich, ist eine Lehre, welche, wie in der jüdischen Theologie im Allgemeinen, so besonders in den kabbalistischen Schriften häufig vorgetragen wird. Die Wesenheit Gottes würde gar kein erklärliches Verhältniß zu unsrer Intelligenz darbieten, ließe uns nicht ein aufmerksamer Blick in die Natur die bewundernswürdige, eine höchste Weisheit voraussetzende, Regelmäßigkeit derselben erkennen, uns erkennen, daß dieses Alles nicht nur einen weisen Urheber habe, sondern noch fortwährend — von dessen Leitung und Mitwirkung abhängend — wie in seiner Allmacht wurzle, so dessen Absichten befördere; mit

hauer vor Allem damit beginnt, die Umrisse seines Kunstwerkes auf der Oberfläche des Stoffes zu zeichnen (חשב), worauf dann erst das Einschneiden oder Eingraben (חקק), dann das tiefere Einhauen (חצב) und endlich die Ausarbeitung, Abrundung oder Vollendung der Formen (עשה) folgt: ebenso hat auch Gott zuerst die höchste, geistigste, d. i. die unsrer Erkenntniß am Entferntesten stehende Welt, die aber zugleich der Prototyp aller übrigen Welten ist, hervorgebracht; dieser folgten dann die zwar immer noch unsichtbaren, aber unsrer Erkenntniß schon näher gerückten Welten, und endlich machte die an Wahrnehmbarkeit und Zugänglichkeit uns am nächsten liegende, also — in Rücksicht auf den Menschen — gewissermaßen vollendetste Welt, den Beschluß.

andern Worten: daß Gott mit den Sefirot zusammengetreten sei. Durch das Zusammentreten Gottes mit den Sefirot hat der Unbekannteste der Unbekannten [1]) also gleichsam für uns eine Gestalt angenommen, um sich uns kenntlich zu machen. Die Kabbala nennt daher die Sefirot=Welt: eine Gestalt Gottes. [1]) Diese Gestalt war es auch, in Bezug auf welche es von Mose heißt: ותמונת ה' יביט »Er schaut die Gestalt Gottes.«

Aber auch diese Gestalt würde uns unverhüllt nicht wahrnehmbar sein. Unser Gesicht könnte die blendende Helle nicht ertragen. Gott verhüllte sie daher mit einem weiten Gewande, nämlich: mit den übrigen Welten. Das Universum, namentlich die sichtbare Natur, heißt daher: das Kleid Gottes. [2]) »Als der Verborgene aller Verborgenen«, sagt der Text,

---

[1]) סתימא דכל סתימין.

[1]) Daß sie auch: „die Gestalt des himmlischen Menschen" genannt wird, und aus welchem Grunde, ist bereits in einer frühern Note angedeutet worden.

[2]) Auch andre Religionsphilosophen nennen die Schöpfung: das Kleid Gottes. Denn, meinen sie, wie wir des Menschen öffentlich nie getrennt von seinem Kleide ansichtig werden, so erkennen wir Gott nie anders als vermittelst seiner sichtbaren Werke. Eine ähnliche Idee liegt nach Maimonides auch in der göttlichen Antwort an Mose: Du wirst mich von hinten sehen, aber mein Angesicht kann nicht gesehen werden. (Exod. 33. 23.). „Der absolute Grund der Dinge", sagt er, „oder das wahre W sen Gottes, ist allem Denken völlig unerreichbar. Was war es denn nun aber *) für eine Erkenntniß, die Mose von

---

*) Wir folgen hier in der Auffassung dieser Worte Maimonides' — obwohl diese einem analogen, oben (S. 114.) von uns citirten Ausspruche desselben nicht zu entsprechen scheint — ganz dem מפרש להל' יסודי התורה, welcher dem Satze מה זה שבקש משה להשיג, noch die Worte: א"ב הדבר voransetzt, und einen Unterschied zwischen אמתת הבורא und אמתת המצאו macht — eine Unterscheidung, die wir durch „Wesen" und „Individualität" richtig wiederzugeben glauben —; weil nach dieser Auffassung, sowohl die oben (S. 114.) erwähnte Differenz zwischen Maimonides und dem Sohar, als auch der (ib.) dem Erstern gemachte Vorwurf, als ließe er Mose etwas schlechterdings Unmögliches von Gott erflehen, wegfällt.

„sich offenbaren wollte, machte er zuerst einen Punct [1]), bildete ihn zu einer heiligen Gestalt [2]); diese bedeckte er mit einem reichen und glänzenden Kleide [3]) — das ist die Welt.“

Doch muß bemerkt werden, daß dieses Alles im weitesten Verstande genommen ist. Die ganze Sefirotwelt bildet dann

Gott mit den Worten erflehte: „laß mich doch Deine Herrlichkeit schauen“? Es war dies die Erkenntniß der Individualität Gottes, der Eigenschaften und Merkmale seiner von allen andern Dingen unterschiedenen Existenz. Da ward ihm aber der göttliche Bescheid: Du kannst mein Angesicht nicht schauen, denn mich sieht nicht der Mensch, so lange er lebt; aber du sollst mich von hinten sehen.“ Dies ist ein der Sinneswahrnehmung entlehntes Bild, auf das Denken übertragen. Es ist nämlich ein Andres, wenn wir einen Menschen von Angesicht gesehen, und dessen Physiognomie behalten haben, wo wir ihn sodann unter Tausenden leicht wieder erkennen würden; und ein Andres, wenn wir ihn blos von hinten gesehen, wodurch sich uns höchstens dessen Statur und Kleidung eingeprägt haben, wobei das Wiedererkennen zwar immer noch möglich, aber weder gewiß noch leicht ist. Ebenso ist in Betreff der Individualität Gottes ein Unterschied, ob die Erkenntniß derselben auf einem aus der Betrachtung der göttlichen Natur selbst hervorgehenden, oder blos als Regel von außen empfangenen Schema oder Kriterium beruht. Die erste Erkenntnißweise entspricht — um bei dem Bilde der sinnlichen Wahrnehmung zu bleiben — dem Schauen des Angesichtes, da sie nur aus einer unmittelbaren geistigen Anschauung hervorgehen kann, und ist darum nur absoluten, d. i. von aller Materie freien Geistern möglich; während die zweite Erkenntnißweise — dem Schauen der Rückseite entsprechend — blos ein tiefes Eindringen in die Natur des Weltalls, welches gleichsam das Kleid Gottes ist, voraussetzt und also auch dem Menschen erreichbar ist. Gott spricht daher zu Mose: Du kannst nicht mein Angesicht schauen, denn mich sieht nicht der Mensch, so lange er lebt (so lange er die Fessel der körperlichen Hülle trägt); aber du wirst mich von hinten sehen, d. i. in der vermittelten Erkenntniß meiner Individualität alle übrige Menschen übertreffen.“ Jessode ha-Tora Cap. 1. §. 10. (cf. More Nebuchim I. Th. Cap. 21. und 38.).

[1]) Die erste Sefira.

[2]) Die Gesammtheit der Sefirot.

[3]) לבוש יקר דנהיר (Sohar I. Th. Bl. 2. a.).

die Gestalt, und das gesammte Weltall das Kleid Gottes. In einem engern Sinne nennt aber der Sohar schon die erste Sefira allein eine heilige Gestalt [1]), die übrigen neun Sefirot (deren jede besonders ebenfalls eine himmlische Gestalt ausmacht [2]), bilden dann in ihrer Gesammtheit ein leuchtendes Kleid, welches wiederum von andern, minder glänzenden Gewändern [3]) umgeben ist.

VII. Principien des Weltenlebens.

Die Wage.

Es ist bereits oben (S. 178.) gesagt worden, daß die Kabbala, für alle Schöpfungsstufen gemeinsame Formen voraussetzend, und das Verhältniß der untern zu den obern Welten gewissermaßen wie das der Abbilder zu ihren Urbildern betrachtend, immer von der sichtbaren Natur ausgeht und ihre Wahrnehmungen auf diesem Gebiete durch Analogie auch auf das Reich des Idealen überträgt. Indem wir hier diesen Gesichtspunkt festhalten, wird sich uns manche eigenthümliche Ausdrucksweise der Kabbalisten in einem andern Lichte zeigen, wo das Mystische oft nur in der Form des Ausdrucks besteht, während der Inhalt, wenn auch nicht immer einen philosophischen, doch meist einen einfachen Sinn in sich birgt.

In der sichtbaren Welt nehmen wir überall Gegensätze [4])

---

1) אפיק ט׳ נחורין מתקוני (Th. 3. 288 a.).

2) עתיקא קדישא אתגלי בהו בכל חד וחד משום דאינון תקונין דיליה (ibid.).

3) Den untern Welten. Siehe תקוני זוהר Supplem. I: לבושין תקינת להון (לספירות).

4) Schon das Buch Jezira lehrt: שנים עשר עומדים במלחמה כו׳ עשאן כמין מריבה ערכן כמין מלחמה אלו נגד אלו ואם אין אלו אין אלו וכולם אדוקים זה בזה, was R. Jehuda Halevi

wahr, welche immer durch ein gewisses Medium vermittelt werden [1]; namentlich sind es aber der Geschlechtsunterschied und der die verschiedenen Geschlechter zusammenführende Vereinigungstrieb, denen wir in der sichtbaren Welt alle Erhaltung, Fortpflanzung und Entwickelung, sowohl der vegetabilischen als der animalischen Organismen zuschreiben müssen. Diese letzte Wahrnehmung, welche überdies nicht zu denjenigen gehört, wo der geheimen Werkstatt der Natur nur durch angestrengte Beobachtung etwas abgelauscht wird, vielmehr eine solche ist, die schon den oberflächlichen, kindlichen Blicken sich

(Cusari 4. Th. §. 25.) also erklärt *): „Es giebt kein Leben ohne Bewegung, keine Bewegung ohne Anregung, keine Anregung ohne Kampf, kein Kampf ohne Gegensatz; Gegensätze sind also überall nothwendig, doch die göttliche Kraft versöhnt jeden Widerstreit, was das Buch Jezira durch die Worte ausdrückt: היכל הקדש מכוון באמצע, das ist ein gewisses göttliches Princip, welches die Gegensätze vermittelt (רמז לענין אלקי המחבר בין ההפכים)." — Als Beweis führt das Buch Jezira Beispiele sowohl aus der physischen, als aus der moralischen Welt an. Zuerst vom Widerstreit der Elemente: אש ומים ואויר מכריע בנתים „Feurige und wässerige Stoffe werden von luftigen vermittelt." Ferner: אש ומים ורוח, חום נברא מאש קור ממים ורויה מרוח מכריע בנתים „die Wärme ist geschaffen aus Feuer, die Kälte aus Wasser, das Gemäßigte aus Luft, vermittelnd zwischen beiden." Dann kommen ethische Gegensätze: גם את זה לעומת זה עשה אלהים טוב לעומת רע רע לעומת טוב כו' אחד מזכה ואחד מחייב ואחד מכריע בנתים „Gott hat Eines dem Andern entgegengesetzt: Gutes gegen Böses, Böses gegen Gutes . . . Einer spricht rein, Einer spricht schuldig und Einer entscheidet zwischen Beiden."

[1]) Das Gesetz der Polarität herrscht in dem ganzen Reiche der Natur. Von dieser Seite betrachtet ist also die sichtbare Natur der allgemeine Kampfplatz eines ewigen Krieges, auf welchem Kriege das Leben des Ganzen beruht. Mitten in diesem kriegerischen Reiche der Natur gedeiht nämlich aus ihrem fruchtbaren Schooße der Friede und die Versöhnung, und aus der Versöhnung streitender Kräfte gehen neue Erzeugnisse hervor. A. d. R. Encyklop. Art. Natur.

*) Siehe den Commentar: אוצר נחמד.

zeigt, trugen die Kabbalisten auch auf die höhern, idealen Welten über. Auch in jenen höhern Regionen reden sie daher von einem männlichen (thätigen, spendenden), einem weiblichen (leidenden, empfangenden), und einem diese beiden verbindenden Principe. Dieses dreifache Princip hat den eigenthümlichen Namen: »die Wage«, da auch in der Wage die beiden Schalen die Extreme bilden, die Zunge aber die Vermittelung und das Gleichgewicht anzeigt.[1]) Die Wage ist daher ein angemessenes Symbol für die Entwickelung der Sefirot und für das Weltenleben überhaupt.

VIII. Principien der göttlichen Weltregierung.

Farben.

Es braucht nicht erst wiederholt zu werden, daß nach der kabb. Lehre von dem Zusammentreten Gottes mit den Sefirot, das naturgemäße Weltenleben mit der göttlichen Weltregierung zusammenfällt. Dieselben Principien, welche wir eben als nothwendig für das Weltenleben kennen gelernt, sind zugleich — als Attribute Gottes betrachtet — die Principien der göttlichen Weltregierung. Die männlichen Attribute, welche das Princip der Gnade (חסד) bilden, heißen: סטרא דימינא »die rechte Seite«[2]); die weiblichen, das Princip der Strenge (דין) bildend: סטרא דשמאלא »die linke Seite« und die vermittelnden oder das Prin-

[1]) Vgl. das Buch Jezira (Cap. 3. Satz 1.): כף זכות וכף חובה וְלָשׁוֹן — חק מכריע בנתים „die Wagschale des Verdienstes, die Wagschale der Schuld und die Zunge — ein entscheidendes Princip zwischen beiden."

[2]) In allen Figuren, durch welche man die Sefirot dem Auge sichtbar zu machen pflegt (s. unten), nehmen die männlichen Attribute die rechte, die weiblichen die linke Seite und die verbindenden die Mitte ein. Daher die Ausdrücke: „die rechte Seite" rc.

cip der Milde (רחמים): עמודא דאמצעיתא »die Säule der Mitte.« Die Welt — commentirt Reccanati — bedarf der göttlichen Gnade, als Nachſicht mit ihrer Sündhaftigkeit, ſie bedarf aber auch der göttlichen Strenge, zur Beſtrafung und Unterdrückung der Bosheit und Ungerechtigkeit; doch dürfen dieſe Principien nie einſeitig wirken, denn bei unbedingter Gnade würde die Nachſicht, bei unbedingter Strenge die Strafe zu weit getrieben werden, es bedarf daher noch eines vermittelnden Princips (רחמים הכלול משניהם).

Dieſe drei Principien werden von den Kabbaliſten, welche das Geiſtige ſo gern in ſinnliche Formen kleiden, durch Farben dem Auge ſichtbar zu machen verſucht. Das Princip der Gnade wird als weiß (die eigentliche Lichtfarbe), das der Strenge als roth (die brennendſte Farbe), das vermittelnde als grün, blau oder gelb [1]) (die mittlern Farben des Regenbogens) veranſchaulicht. [2])

[1]) Gewöhnlich in dem Gemeinnamen ירוק zuſammengefaßt; oft aber auch: ירוק בעשבא, בביעתא, כתכלתא.

[2]) Die Krone wird bald weiß, bald ſchwarz, bald ganz farblos dargeſtellt. Das Erſtere geſchieht, wenn dieſe Sefira an und für ſich als Urſubſtanz, wo noch keine Unterſcheidung ſtattfindet, betrachtet wird; ſie iſt dann zugleich das Princip der höchſten Gnade, in dem noch keine Beimiſchung von Strenge zum Vorſchein gekommen. Sie wird dann: das weiße Haupt (רישא חורא), das klare, hellglänzende Licht (אור צח, אור מצוחצח), genannt. Das Zweite ſtellt ihr Verhältniß zum En-Sof dar, die ſchwarze Farbe (die Abweſenheit des Lichtes) bezeichnet dann ihren Abſtand von der Urſache der Urſachen (כתרא עלאה אע״ג דאיהו אור צח אור מצוחצח אוכמא היא לגבי עלת העלות *). Als ganz farblos wird endlich ihr Verhältniß zu unſrer Intelligenz angegeben **), weil keine Weisheit und kein Verſtand ſo

*) Tikune Sohar, angef. von Pardes Rimonim Pforte 10.

**) לא חיור ולא אוכם לא סומק ולא ירוק ולא גוון כלל (Sohar ad init.).

IX. Abtheilungen in der Sefirotwelt.

Figuren.

Aus Obigem ersehen wir, daß auch die Sefirot, als Repräsentanten ebengedachter Principien, in Dreiheiten sich theilen müssen. Eine jede Dreiheit enthält eine männliche, eine weibliche und eine sie vereinigende Sefira, und bildet eine natürliche Abtheilung der Sefirotwelt. Daß aber gerade drei [1]) solcher Dreiheiten oder Abtheilungen angenommen werden, beruht ebenfalls auf analogen Wahrnehmungen in der sichtbaren Natur. Schon das Buch Jezira lehrt nämlich

---

weit eindringt, weshalb sie dann auch אין heißt. *) — Der Schönheit (תפארת) wird die Purpurfarbe, welche fünf Farben enthält, beigelegt, weil sie den Inhalt der fünf übrigen ספירות חבנך in sich zusammenfaßt. **) — Die zehnte Sefira oder das „Reich", heißt: der durchsichtige Saphirstein, der in alle Farben spielt; dies soll die Harmonie aller Sefirot untereinander symbolisiren. ***) Nach Andern kömmt dieser Name auch der Basis (יסוד) zu, welche die an sich selbst formlose, aber alle Formen nach einander empfangende Materie als Ideal repräsentirt. ****) Nach einer andern Stelle im Sohar scheint uns aber der Saphirstein eher die Ursubstanz selbst zu bezeichnen. „Die Farbe des Saphirs", heißt es, „enthält alle Farben . . . der Saphir ist darum der Grundstein oder Urpunkt der Welt." גוונא דספיר אתכליל מכל גונין הה"ד כמראה הקשת אשר יהי' בענן כו' היא מראה דמות כו' . . . וממעל לרקיע אשר על ראשם במראה אבן ספיר האי היא אבן שתיה דאיהי נקודא חדא דכל עלמא (Sohar I. Th. 71. b.).

[1]) Die letzte Sefira oder das „Reich", drückt kein neues Attribut aus, sondern die Harmonie, welche zwischen allen andern herrscht und deren Herrschaft über die Welt, und wird darum hier nicht mitgezählt. Siehe Franck's Kabbala S. 143.

---

*) Nicht nur die Krone, sondern auch jede andere Sefira, wird vom Sohar aus drei ähnlichen Gesichtspuncten betrachtet. Siehe hierüber weiter unten.

**) Siehe Orneraḃ Pforte 6. §. 28.

***) Vielleicht ist es auch deswegen, daß das „Reich" oft schlechtweg אבנא genannt wird: כד האי אבנא (מלכות) בעי למיעבד דינא (Tikkunim, angef. von Schefa Tal fol. 4.). Doch wird unten noch eine Vermuthung über diese Benennung gegeben werden.

****) Siehe weiter unten unsere Erklärung einer Stelle aus פרקי דר"א.

Folgendes: »Das Zentrum des Weltalls ist der himmlische Drache, die Umwälzung des Zodiak's ist die Basis der Zeit. Das Herz ist das Zentrum des Menschen. Der Erste gleicht einem Könige auf seinem Throne, die Zweite einem Könige in der Mitte seiner Unterthanen, das Dritte einem Könige im Kriege.[1]) Da nun die Sefirotwelt der Prototyp aller übrigen Welten ist, so vereinigt sie drei ähnliche Theile in sich. In einer noch nähern Beziehung aber stehen diese Abtheilungen der Sefirotwelt — welche bei den modernen Kabbalisten: die intelligible, moralische und physische Welt heißen[2]) — zum Menschen, welcher als Mikrokosmus die drei Haupttheile des Weltenlebens in sich trägt. Sein denkender **Geist** (נשמה), sein **Wille** (רוח) und sein **animalisches Princip** (נפש) scheinen nämlich den drei Theilen der idealen Welt besonders zu entsprechen. Auf diese Aehnlichkeit macht der Sohar mit folgenden Worten aufmerksam: תלת שליטין אינון לעילא ואינון רזא דיקרא דיליה ואינון מוחא ולבא וכבדא[3]) Es ist dies mit ein Grund, warum die Sefirotwelt »der himmlische Mensch« genannt wird, und die gewöhnlichste Abbildung, welche von den Sefirot gemacht

---

[1]) Die Leitung des Weltalls im Allgemeinen gleicht einem Könige, umgeben von seinen Hofleuten, die auf seine leisesten Winke lauschen; die Leitung der Sphärenwelt gleicht einem Könige, der seine Staaten bereist und sich überall seinen Unterthanen zeigt, die vom Anblicke der Majestät zur Bewunderung hingerissen werden; endlich gleicht die Leitung der Menschenwelt einem Könige im Kriege, denn die göttliche Vorsehung leitet sowohl die Gegensätze im menschlichen Organismus, wie nicht minder die moralischen Gegensätze und Unebenheiten im Menschenleben überhaupt, um sie dann zur Harmonie und Einheit zurückzuführen.

[2]) Wir müssen den Leser hier, um uns selbst nicht vorzugreifen, auf unsre noch folgende, zusammenhangende Darstellung verweisen.

[3]) Th. 2. Abschn. Terumma.

wird, ist eine menschliche Figur. Aber auch in einer andern Figur, durch welche man die Sefirot zu zeichnen pflegt, in dem sog. kabb. Baume nämlich, entsprechen die drei Haupttheile derselben — die Wurzel, der Stamm und die Krone — den drei Abtheilungen der idealen Welt. [1]) Auch die Namen der Sefirot entsprechen — wie einige Commentare behaupten — diesen drei Abtheilungen, doch dies führt uns auf einen Gegenstand, der einen besondern Artikel erfordert und über den wir darum in der nächstfolgenden Nummer abhandeln wollen.

X. Namen der Sefirot.

Um über die Bedeutung der Sefirotnamen einiges Licht zu erhalten und die abweichenden Erklärungen der Commentare gebührend würdigen zu können, muß man vor Allem die verschiedenen Gesichtspunkte ins Auge fassen, aus welchem der Sohar die Sefirot anzusehen pflegt. Die allgemeinste und umfassendste Anschauungsweise betrachtet sämmtliche Sefirot als ein zusammenhängendes Ganze, ohne sich auf die untergeordnete Bedeutung der einzelnen Glieder einzulassen, und nennt, wie wir bereits gehört, die Gesammtheit der Sefirot »den himmlischen Menschen«, »die höchste Welt« oder »die Gestalt Gottes« [2]). Nach einer zweiten, etwas mehr ins Einzelne gehenden Anschauung, zerfallen die Sefirot in zwei Haupttheile, deren einer die Krone und deren anderer die übrigen Sefirot enthält. Die Krone, den ersten Schöpfungsart Gottes darstellend, und als Ursubstanz die ganze

[1]) Eine dritte Figur: neun Kreislinien, um einen Punct gezogen — ist nicht vom Sohar.

[2]) Auch — wie wir bald sehen werden — die erste Schöpfungsstufe.

übrige Schöpfung im Keime in sich tragend [1]), heißt dann auch — vermuthlich weil die Betrachtung dieser einzigen Sefira alles das generaliter umfaßt, was die aller Uebrigen specialiter gewährt — »das lange Gesicht« (אריך אנפין), während alle übrigen Sefirot »das kurze Gesicht« (זעיר אנפין), genannt werden. [2]) Von diesem Gesichtspuncte betrachtet, macht die erste Sefira schon allein eine heilige Gestalt aus, welche von den übrigen Sefirot, wie von einem reichen und glänzenden Kleide, umgeben ist [3]), und hat ihren Namen (כתר) von der höchsten Stelle, welche sie vor allen übrigen einnimmt. [4]) Sie ist die Krone (das Diadem), deren Pracht durch die an ihr funkelnden Edelsteine [5]) nur um so mehr erhöht wird. [6]) Nach einer, noch mehr ins Einzelne

---

[1]) Die übrigen Sefirot bilden blos die Entwickelungsmomente dieser Ursubstanz; davon vielleicht der Ausdruck: ספירות „Zahlen", weil jede einzelne Sefira ein neues Moment in der Entwickelung zählt. *)

[2]) הכתר נקרא אריך אנפין והוא העולם הראשון והעולם שני הוא זעיר אנפין והוא כולל כל ח' ספירות שהם מחכמה עד היסוד. Pardes Rimonim, Cap. 3. Bl. 8.

[3]) Man erinnert sich, daß der Sohar unter „Kleid Gottes" im engern Sinne nur die höchste Welt versteht.

[4]) Siehe Franck's Kabbala S. 134. Der Vf. citirt daselbst folgenden Passus: כתרא עלאה לעילא דמתעטרין ביה כל עטרין ובתרין (Sohar, 3. Th. Bl. 288 b.).

[5]) Vielleicht wird darum auch manche einzelne Sefira אבנא genannt; vgl. die oben citirten Worte aus Tickune Sohar: כד האי אבנא בעי למיעבר דינא כו'.

[6]) Es sei uns vergönnt, hier noch eine Hypothese über die Bedeutung des Namens „Krone" aufzustellen, welche, glauben wir, viele Wahrscheinlichkeit für sich hat. Das Zusammentreten Gottes mit den Sefirot bezeichnet nämlich, wie schon erwähnt, das göttliche, die Erhaltung der Harmonie des Ganzen wie der einzelnen Theile bezweckende, Einwirken auf das Universum, das Spenden des göttlichen Zuflusses bis in die äußersten Theile der Natur, mit einem Worte —

---

*) Ueb. die verschiedenartige Auslegung des Wortes: ספירות, s. Brucker l. c. p. 812. und P. Beer l. c. p. 62—63.

eingehenden Anschauung theilen sich die Sefirot in drei Abtheilungen. Diesen Abtheilungen — sagen die Commentare

---

die Weltregierung Gottes. Hauptzweck dieser Weltregierung ist die Menschheit, ja es steht dieser sogar insofern ein nicht unbedeutender Einfluß auf die Weltregierung zu, als es von ihrer Handlungsweise abhängt, ob der Segen des göttlichen Zuflusses sich vermehren oder vermindern soll. Dies kann gewissermaßen ein Bund genannt werden, den Gott mit der Menschheit geschlossen *), ein Bund, der gleichsam beiden Theilen bestimmte Verpflichtungen auflegt. Es läßt sich dies besonders mit einer Krönungsfeierlichkeit vergleichen, wo das Volk dem Monarchen huldigt, dieser aber auch jenem Treue gelobt. Dieses Bildes nun bedient sich die Kabbala in der That und nennt den ersten Schöpfungsact, oder die erste Sefira, welche recht eigentlich das Zusammentreten Gottes mit seiner Schöpfung bezeichnet: die Krone (כתר). — In diesem Sinne, glauben wir, heißt es auch, daß die Krone das Geheimniß der Denkriemen (סוד התפילין) enthalte. **) Man erinnere sich nämlich, daß schon der Talmud ***) sich der originellen, poetischen Figur bedient, den Schöpfer des Weltalls Denkriemen tragen zu lassen, in denen der Werth Israels ****) verzeichnet ist, ebenso wie andrerseits Israel auf den Rollen seiner Denkriemen das Lob des Schöpfers und die Verpflichtungen gegen denselben lesen kann. — Auch von dem Verse: „Du wirst mich von hinten sehen, aber mein Angesicht kann nicht geschaut werden" (2. M. 33, 23.) heißt es im Talmud: „dies lehrt uns, daß Gott dem Mosche den Knoten der Denkriemen gezeigt hat *****); das heißt: obwohl auch Moses in das Geheimniß der Denkriemen selbst ******), der eigentlichen Repräsen-

---

*) Vgl. Jeremias (33, 25.): אם לא בריתי יומם ולילה כו׳, und den Ausspruch des Sohar (1. Th. 56. a.): ת״ח כד ברא קב״ה עלמא עבד האי בריה וקיים עליה עלמא.

**) כתר עליון איהו כתר מלכות ואיהו קרקפתא דתפילי, Tikune Sohar ad init.

***) Berachoth 6. a.: הקב״ה מנח תפילין כו׳ הני תפילין דמרי עלמא מאי כתיב בהו כו׳ את ה׳ האמרת היום וה׳ האמירך היום כו׳.

****) Israel repräsentirt oft in talmudischen, besonders aber in kabbalistischen Schriften die tugendhaften Menschen im Allgemeinen.

*****) מלמד שהראה לו הקב״ה למשה קשר של תפילין, ibid. 7. a.; vgl. Ibn Esra 2. M. 33, 21., Newech Schalum Abh. 4. Cap. 1., R. S. Ben Aderet und R. S. Edels in ihren Chiduschê Agadot, Torat ha-Olah 2. Th. 2. Cap.

******) Was die Schrift: „das Schauen des Angesichtes" nennt; vgl. S. b. Aderet a. a. O.: קשר של תפילין נגלה למשה ולא נמנע ממנו זולתי עצם התפילין שהם על העינים ושנרמז בלשון פנים.

— entsprechen auch die Namen der Sefirot. Denn, meinen sie, es ist dies einem Baumeister zu vergleichen, der einen großen Palast erbauen will; zuerst faßt er im Geiste den Plan des ganzen Baues, dann denkt er über die Weise nach, nach welcher gearbeitet werden soll, damit Alles symmetrisch sich füge, die einzelnen Theile den allgemeinen Umrissen entsprechend; endlich sinnt er auch über die Mittel zur Ausführung. Das Erste — den Plan — repräsentirt

tanten der Bundesacte zwischen Gott und der Menschheit, nicht einzubringen vermochte *); so begriff er doch die aus diesem Bunde resultirende und von ihm bedingte Verknüpfung aller Wesen durch die Kraft des Urwesens: er schaute also den Knoten **) der Denkriemen. Ohne Metapher: auch Moses konnte zwar den ersten, unbegreiflichen Act der Schöpfung nicht erfassen ***); aber der Herr ließ ihn doch die in dem göttlichen Sein gegründete Harmonie aller Welten, Sphären, Principien und Kräfte; die Verkettung, Vermittelung und Ausgleichung aller Gegensätze und Unebenheiten durch die verbindende und versöhnende Kraft Gottes; die Abhängigkeit aller Naturwirksamkeit von dem Willen Gottes und ihre Uebereinstimmung mit seinen Zwecken, mit einem Worte: er ließ ihn die göttliche Weltregierung erkennen.

*) Eine klare Erkenntniß der Krone — sagt der Sohar — ist keiner Weisheit und keinem Verstande erreichbar. Sie heißt אין, weil man nicht weiß und nicht gewußt werden kann, was in diesem Principe (Anfang) enthalten sei. (3. Th. 288. b.) Was jedoch hier der Sohar von der Krone sagt, scheinen die Tikunim auf die ganze oberste Dreiheit auszudehnen, indem sie diese ganze Abtheilung אין nennen: האי דרגא דאקרי אין כליל תלת ספירין, כתר, חכמה, בינה. Hiermit stimmen auch die modernen Kabbalisten überein, welche die Erkenntniß des Moses nur bis zur ersten Sefira der Construction hinaufreichen lassen; vgl. S. Edels a. a. O.: שלא זכה משה לראות תפילין של ראש שהקב״ה מניח דהיינו מלפניו אלא הקשר של ד׳ מהשם שהוא, לאחורים היה יכול לראות והוא רמז למדה הרביעית עלתה השגתו.

**) Was die Schrift: „das Schauen von hinten nennt; vgl. Raschi z. St.: וקשר של תפילין מאחוריו הוא; vgl. auch Sohar 2. Th. 43. b.: קשרא דתפלין דרישא כו׳ איהו לאחורא.

***) Unter dem „Schauen des Angesichtes" versteht also der Talmud nicht, wie Maimonides (s. oben S. 114. und 208.), die Erkenntniß des Wesens oder der Individualität Gottes, sondern die des ersten Schöpfungsactes. Dies scheinen einige Commentare nicht beachtet zu haben, indem sie M. und den Talmud in dieser Beziehung eins und dasselbe sagen lassen; vgl. S. b. Abetei l. c.: זולתי עצם התפילין שהוא שרש הכל.

die erste Abtheilung, bestehend aus den von der »Krone« ausgehenden und in ihr sich wieder vereinigenden Sefirot: »Weisheit« und »Verstand«, welche im Vereine mit der »Krone« die erste Dreiheit ausmachen. Das Zweite — die Weise [1]) — stellt die zweite Dreiheit dar, bestehend aus: »Gnade« und »Recht« sich vereinigend in der »Schönheit« oder »Milde« [2]) Das Dritte — die Mittel — veranschaulicht die lezte Dreiheit, bestehend aus: »Macht« und »Glorie«, sich vereinigend in der »Basis.« Endlich wird die Harmonie des Ganzen, die göttliche Weltregierung überhaupt, mit dem »Reich« oder der »Regierung« [3]) bezeichnet. [4])

Außer diesen allgemeinen und im Sohar begründeten Bedeutungen der Sefirotnamen, werden von den verschiedenen Commentaren noch mancherlei Auslegungen der einzelnen Namen versucht. Nach Einigen repräsentiren: כתר den göttlichen Willen (רצון); חכמה das Maß jedes Dinges (שיעור); בינה den Modus der Handlung (דרך); die sechs Sefirot der Construction (ספירות הבנין) die Mittel (אמצעיים) und endlich מלכות den Zweck (תכלית) der

---

[1]) Die Principien nämlich, auf welchen das Weltenleben beruht; die Grundsätze, nach denen Gott die Welt regiert.

[2]) תפארת הוא רחמים הכלול משניהם, Pardes Rimonim 6. Pforte.

[3]) מלכות.

[4]) Die bisher entwickelte dreifache Anschauungsweise der Sefirot, nach welcher sie bald ein ungetheiltes Ganze, bald zwei und bald drei Abtheilungen bilden, war vielleicht auch dem Vf. folgender Zeilen im Sohar gegenwärtig: בגין דעתיקא אתרשים בתלת כל שאר בוצינין דנהרין כלילן בתלת, עוד עתיקא אתרשים בתרין כך כל שאר בוצינין סתימין בתרין, עוד עתיקא אתרשים בחד כך כל שאר בוצינין מתקשרין ומתהדרין בחד. Doch lassen diese dunkeln Worte auch noch eine andere Interpretation zu, s. unten.

Schöpfung.[1]) Nach Andern liegen den drei ersten Sefirot, Krone, Weisheit und Verstand, ganz andre Bedeutungen zu Grunde. Bald bezeichnen sie: das Subject, Object und den Act des Denkens und ihre Identität in Gott[2]); bald wieder: Wille, Ausdruck und Vollführung, welche bei Gott eins und dasselbe sind[3]) bald endlich: die Vereinigung der drei Zeiten (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) im göttlichen Sein[4]) — vieler anderer weit hergeholter Vermuthungen nicht zu gedenken.[5]) Doch haben alle diese Ausdeutungen — welche um so willkührlicher ausfallen mußten, als die Etymologie der Sefirotnamen selbst zu den verschiedenartigsten Conjecturen veranlaßt, und sich auf diesem Wege nichts Bestimmtes ermitteln läßt — einen sehr untergeordneten Werth, und man thut am Besten sich in dieser Beziehung an die oben erwähnten, allgemeinen und auf den Sohar selbst gestützten Bedeutungen zu halten.

---

¹) S. צוף נובלות 1. Cap.

²) Die drei ersten Sefirot müssen als eine und dieselbe Sache betrachtet werden; die erste stellt das Wissen, die zweite den Wissenden und die dritte das Gewußte dar: alle drei sind in Gott vereint. Pardes Rimonim Bl. 55. a. Dieselbe Erklärung soll (nach Torat ha—Ola 3. Th. 4. Cap.) schon der Vf. des Emunot gegeben haben.

³) Vgl. R. Jehuda Halevi's Erklärung der Ausdrücke סְפָר סֵפֶר וְסִפּוּר*) im Sefer Jezira: „Der Gedanke Gottes ist sein Wort, das Wort ist die Schrift (worunter die Schöpfung verstanden wird), Wille, Ausdruck und Vollführung sind demnach eines und dasselbe". Cusari 4. 25.

⁴) Torat ha=Ola ibid. S. 75. b.

⁵) Man vgl. ibid.: מחשבה ציור ופעולה und פועל צורה ותכלית. Daß Franck in diesen Sefirot noch die absolute Identität des Idealen und Realen findet, ist bereits oben berichtet worden.

---

*) R. Jehuda hat die Lesart סֵפֶר סִפּוּר וְסֵפֶר; vgl. den Cusari-Commentar Ozar nechmad u. M. Botril zu Sefer Jezira.

XI. Gottesnamen.

Die zehn Sefirot entsprechen — wie die Kabbalisten sagen — zehn in der heiligen Schrift vorkommenden Gottesnamen.[1]) Doch — bemerkt Corduero — muß dies nicht also verstanden werden, als wären die Gottesnamen Bezeichnungen der Sefirot, sondern beide, Sefirot und Gottesnamen, sind Beinamen des En=Sof, und zwar, dessen Werken entlehnt.[2]) Es ist also klar, daß die Gottesnamen ebenso wenig wie die Sefirot eine theoretisch=objektive Erkenntniß der Gottheit enthalten, sondern in ihnen findet blos unsre subjektive, auf der Betrachtung der erschaffenen Natur beruhende Vorstellung von Gott ihren höchsten und vollendetsten Ausdruck. Da nun aber demnach alle biblischen Gottesnamen nicht nur Gott nicht nach der Wirklichkeit zukommen, sondern ihn überhaupt nie anders, als in Beziehung zu den erschaffenen Dingen stehend, bezeichnen[3]) — was auch für den Zweck der Bibel, welche zu uns, als Geschöpfen, spricht, vollkommen genügt —; so mußte die Kabbala, welche in ihren metaphysischen Untersuchungen sich oft genöthigt sah, von Gott vor der Schöpfung, oder doch wenigstens abgesehen von seiner Schöpfung zu reden, schon früh darauf bedacht sein, einen neuen Gottesnamen zu erfinden, um diesen abstrakten Begriff

[1]) Ueber die Zusammenstellung aller dieser Gottesnamen mit den Sefirot verweisen wir — da wir hier nur von den vorzüglichsten werden reden können — auf P. Beer l. c. S. 65—67.

[2]) השמות הם הספירות ואין הכונה שיהיו השמות מיוחסות לספירות ח״ו אלא הספירות והשמות הם שמות האין סוף כפי פעולותיו, Pardes Rimonim 2. Pforte.

[3]) Oder — um mit den Kabbalisten zu reden — da sämmtliche Gottesnamen erst bei der Schöpfung entstanden sind.

zu bezeichnen. Es ist dies der Name: אין סוף [1]), bisweilen auch אין [2]) genannt.

Führen wir uns nun einige der vorzüglichsten biblischen Gottesnamen nach kabbalistischer Anschauungsweise vor. Da diese Namen alle, ebenso wie die Sefirot, Gott nie anders als in Verbindung mit seiner Schöpfung betrachten, so versteht es sich von selbst, daß die Vorstellung, welche sie uns von der Gottheit gewähren, keine gleichmäßige ist, sondern sich je nach dem Standpunkte unterscheidet, welche sie in der Betrachtung dieser Schöpfung einnehmen. So bezeichnet z. B. die Krone den ersten Schöpfungsact und somit auch das Zusammentreten Gottes mit der Welt, doch ist dieser Begriff auf diesem Standpunkte noch so undeutlich, daß die Krone des-

1) Nicht als ob in diesem Namen eine größere Objektivität in Ansehung der Gotteserkenntniß enthalten wäre, vielmehr weist ja schon die einfache Wortbedeutung desselben gerade auf die Unerfaßlichkeit des göttlichen Wesens hin; allein es ist dies ein philosophischer Nothbehelf, um für einen häufig vorkommenden abstrakten Begriff einen stehenden Ausdruck zu erhalten. Doch hat אין סוף auch noch eine andere Bedeutung; s. unten über מי und א״ם.

2) אין ist zwar ursprünglich der Name der ersten Sefira, doch wird bisweilen auch das En-Sof so genannt. S. Luria's Commentar zu den Worten der Idra Suta: עתיקא קדישא אקרי אין דביה תליא אין, פי׳ אין סוף אקרי אין. Auch Abraham ben Dior spricht von einem Ur-Nicht-Etwas (אין קדמון), welches die Ursache der Ursachen ist (s. oben S. 149.). Ebenso Reccanati in טעמי מצות II. a.: האין הגמור הוא עלת העלות ית׳ סתימא דכל סתימין. Richtig giebt Dr. v. Meyer *) die Definition dieses אין: „Es ist das אין (Nichts), welches zugleich das wahre מה **) (Etwas), das Wesen der Wesen ist, die Ursache der Ursachen, unbegreiflich, unaussprechlich, über alle Zahl erhaben, daher nichts für den sinnlichen Begriff, Alles in sich selber, das eigentliche Sein der Gottheit, gleichwohl von den Kabbalisten abgeschattet in Bildern und Ausdrücken".

*) Sefer Jezira 1. Cap. Anm. 4.

**) Daher der Ausdruck: בלי מה im Sefer Jezira.

wegen אין genannt wird und die Vorstellung, welche sie uns von Gott gewährt, sich noch nicht sehr von der aus dem Namen אין סוף gewonnenen unterscheidet. [1]) Etwas deutlicher schon wird dieser Begriff in der Weisheit [2]), noch deutlicher in dem Verstande. [3]) Sprechen wir daher von dem Begriffe der ersten Sefira, d. i. der zuerst erschaffenen Substanz, in welcher alle Keime späterer Entwickelung noch verborgen liegen, und wollen wir die Vorstellung bezeichnen, welche dieser erste Manifestationsact uns von Gott giebt, so nennen wir ihn, oder vielmehr Gott nennt sich selbst in der Schrift: אהיה »ich bin« oder »werde sein«; kömmt nun aber noch das Entwickelungsvermögen eben dieser Substanz in Betracht [4]) und soll diese Anschauung auf Gott übertragen werden [5]), so läßt ihn die Schrift sich nennen: אשר אהיה »der ich sein werde«. Denken wir uns dieses Vermögen

---

[1]) Die Krone wird deswegen im Sohar zuweilen ebenfalls אין סוף genannt *); ein Umstand, der sogar bei manchen Kabbalisten die Verwechselung oder Vermengung dieser beiden Begriffe zur Folge hatte **), so daß Corduero sich veranlaßt fühlte den Ausspruch zu thun: האם לא היא הכתר אלא סבה אל הכתר (Pardes Rimonim 3. Pforte).

[2]) Vgl. die oben (S. 150.) citirten Worte Corduero's: הכתר אין אנו משיגים כלל ובחכמה יש קצת ישות כו'.

[3]) Zum vollen Bewußtsein konnte er jedoch selbst dem Auserwähltesten aller Menschen erst in der vierten Sefira (der ersten Sefira der Construction) kommen; vgl. die oben angeführten Worte Edel's: אף משה לא עלתה השגתו אלא למדה הרביעית.

[4]) D. i. der Begriff der zweiten Sefira חכמה.

[5]) Mit andern Worten: soll die Vorstellung, welche sie uns von Gott giebt, bezeichnet werden.

---

*) S. Th. 3. 258. b.: ובגין דאינון מכתר אתקריאו שאין להם סוף קרא לכתר מקור וביה ; vgl. auch Th. 2. 42. b.: דכתר אין סוף אתקרי לית סוף כו' ובגין דא קרא לגרמיה אין סוף כו'.

**) Vgl. שערי צדק (des R. Joseph aus Castilien) 28. b. סוד הנקרא אין סוף כו'.

endlich zur Wirklichkeit übergegangen, somit den actuellen Beginn der Entwickelung als erfolgt [1]), und soll dieser Uebergang auf Gott bezogen werden, (d. h. die Vorstellung, welche dieser Begriff uns von Gott giebt, einen Ausdruck erhalten), so nennt man ihn יהוה »seiend, schaffend und erhaltend« [2]). Diese Bedeutungen der drei vorzüglichsten biblischen Gottesnamen werden im Sohar ausdrücklich vorgetragen [3]).

---

[1]) D. i. der Begriff der dritten Sefira (בינה).

[2]) הֹוֶה וּמְהַוֶּה. Zwar wird die Etymologie dieses Tetragrammaton's noch häufiger durch הָיָה הֹוֶה וְיִהְיֶה gegeben; doch wird dann nur ein Gesichtspunkt, der des Seins nämlich, oder vielmehr die Vereinigung der drei Zeiten im göttlichen Sein, ins Auge gefaßt, während מְהַוֶּה noch den Begriff des Schaffens und Erhaltens *) hinzufügt. Scharfsinnig bemerkt daher der Vf. des Afike Jehuda (Lemb. 1828.) Bl. 61 b., daß Jehova als nom. prop. das Sein Gottes, als nom. adj. aber sein Produciren ausdrücke, und hierauf gestützt, löst er den Widerspruch, daß dieser Name von den Rabbinen bald als Repräsentant der strengen Wahrheit **), bald als der der Güte ***) — zwei Begriffe, welche nach Rosch ha-Schana 17 b. heterogen, ja fast entgegengesetzt sind — angesehen wird, dadurch, daß er „Wahrheit" auf das göttliche Sein ****), „Güte" auf das göttliche Schaffen *****) bezieht. Vgl. noch die Adnotation zu Tosafot ib. u. Abravanel zu Jes. 43, 10.

[3]) Der Name אהיה — sagt der Text — umfaßt und umschließt noch alles Dasein, da sind die Wege noch verborgen, an einem Orte vereinigt und ununterschieden; soll nun aber die Mutter bezeichnet werden, die in ihrem Schooße alle Wesen trägt und nahe daran ist zu gebären, und alle Individuen, in denen sein erhabener Name sich zeigen

---

*) Die Radix הוה bedeutet im Kal „sein" oder „werden", im Piël aber sowohl ent- als bestehen lassen, sowohl „schaffen" als „erhalten", daher der Ausdruck: שֵׁם הֲוָיָה; vgl. Job 37, 6, Nehem. 6, 6.

**) S. Raschi 2. M. 6, 3; 3. M. 19, 15.

***) S. Tosafot Rosch ha-Schana 17, b.

****) Also auf das nom. prop. Diesem entspricht — sagt Vf. — auch der Ausspruch der Rabbinen: „Das Siegel Gottes ist: Wahrheit"; weil man nämlich, um eine Sache durch Siegel und Unterschrift zu bekräftigen, sich vorzüglich seiner Eigennamen zu bedienen pflegt.

*****) Nach Ps. 89, 3. 136, 6. Es versteht sich, daß dieses Schaffen hier auch das Erhalten involvirt.

Nach Vorausschickung dieser Prolegomena werden uns manche dunkle, die Gottesnamen betreffende Aussprüche des Sohar in einem hellern Lichte erscheinen. So lesen wir (Abschn. בשלח 64 b.), eine Stelle, welche, obschon sie wegen ihrer willkührlichen Exegese unsrem Geschmacke nicht zusagen dürfte, doch in Betreff ihres dogmatischen Inhalts unser Interesse beansprucht. Als Erklärung des Verses: »Weil sie Gott versuchten, indem sie sprachen: ist wohl Gott in unsrer Mitte, oder nicht?« (2. M. 17. 17.) heißt es dort

---

soll, zu produciren, so nennt sich Gott: אשר אהיה „der ich sein werde" d. h. Alles wird nun bald durch die schöne Verbindung des Eden *) mit dem erhabenen Tempel **) zum Vorschein kommen und zu meiner Verherrlichung existiren ***); ist dann endlich Alles hervorgegangen, ist Alles in seiner wahren Gestalt und an seinem Orte, so verläßt Gott alle übrigen Bezeichnungen und nennt sich nur יהוה (seiend, schaffend und erhaltend), hiermit wird sowohl das Einzelne, wie dessen Erhaltung bezeichnet. Dies sind die Geheimnisse des heiligen Namens, der Mose offenbart wurde und dessen Kenntniß kein Anderer mit ihm theilte ****).

---

*) Im Texte: עדונא, ein Beiname der „Weisheit."

**) Im Texte: קסטירא, ein Beiname des „Verstandes."

***) Im Texte ist in diesem Satze ein schwer wiederzugebendes Wortspiel. Die Radix אשר — nach dem buchst. Sinne ein pron. relat. אֲשֶׁר „der", „welcher" — läßt noch zwei andere Bedeutungen zu, nämlich: אֲשֶׁר „Befestigung," „Verbindung" (s. Gittin 62; Baba Batra 163.) und אִשֵּׁר „lobpreisen", „verherrlichen" (1. Mos. 30, 13); אשר אהיה heißt demnach nicht nur „der ich sein werde", sondern auch: ich werde das Band sein, und: ich werde verherrlicht sein. Dies zur Verständniß des oben nur dem Inhalte nach übersetzten Wortspiels im Originale, welches also lautet: ואשכחנא בספרא דשלמה מלכא אשר בקיטורא דעדונא קסטירא עלאה הברותא אשתכחו וכד״א באשרי כי אשרוני בנות.

****) אהיה דא כללא דכלא, כד שבילין סתימין ולא מתפרשין וכלילן בחד אתר .... לבתר אתעברת אמא ומינת לאפקא פרטין כלהו ולאתגליא שמא עלאה אמר אשר אהיה.... בתר דנפיק כלא ואתתקן כל חד וחד באתרי׳ שבק כלא ואמר יהוה. דא פרטא ודא קיומא. (Sohar Th. 3. 65 b.) Man vgl. die Uebertragung dieser Stelle in Franck's Kabbala S. 140., die viele Abweichungen vom Texte enthält.

nämlich wörtlich wie folgt: »Wie, fragte R. Abba, sollten die Israeliten wirklich, nachdem sich ihnen die Herrlichkeit Gottes so oft gezeigt und die Wolkensäule sie sichtbarlich vor allem Uebel geschirmt hatte, nachdem ihnen Allen, besonders am rothen Meere, prophetische Erscheinungen geworden, sollten sie, sage ich, so thöricht gewesen sein daran zu zweifeln, ob auch Gott in ihrer Mitte sei? Dem ist nicht so, antwortete R. Simeon, sondern sie drangen blos mit ihrer Frage auf die Entscheidung zwischen dem Alten, dem Verborgenen aller Verborgenen, welcher אין heißt, und dem kurzen Gesichte; daher heißt es hier nicht אם לא, wie wir diesen Ausdruck kurz vorher antreffen [1]), sondern אם אין [2]). Wenn dem aber also ist, warum mußten sie Strafe erleiden? Weil sie eine Trennung machten, und weil sie die Sache als Versuch betrieben. Das ist's, was die Schrift sagt: Weil sie Gott versuchten. Sie dachten nämlich, verhält es sich auf eine oder die andre Weise, so müssen wir ja auch unsre Gebete darnach einrichten.«

Zur gebührenden Würdigung dieser Stelle müssen wir uns erinnern, daß die Vorstellung, welche wir aus dem Gesichtspunkte der ersten Sefira von Gott erhalten, einerseits eine so allgemeine und umfassende ist [3]), daß sie das lange Gesicht, andrerseits aber auch wegen ihrer Undeutlichkeit [4]) אין genannt wird, während alle übrigen Sefirot, welche uns zwar eine deutlichere aber weniger umfassende Vorstellung gewähren, das kurze Gesicht heißen. Die Israeliten, meint

---

[1]) Ibid. 16. 4. הילך בתורתי אם לא.

[2]) אם לא kann nur durch: oder nicht, übersetzt werden, אם אין hingegen bezieht der Sohar auf den Gottesnamen אין.

[3]) Es ist die Ursubstanz, welche Alles schon im Keime trägt.

[4]) Es ist zugleich der erste, unbegreifliche Schöpfungsact.

nun der Sohar, hätten daran gezweifelt, ob Gott, nachdem er die erste Substanz geschaffen und ihr das Vermögen sich zu entwickeln verliehen, diese Entwickelung ihr selbst überlassen und sich zurückgezogen habe, daß mithin die Thätigkeiten in der Natur des Beistandes und der Mitwirkung Gottes nicht bedürfen, oder ob nicht vielmehr Gott zu seiner Schöpfung herabgestiegen sei und sie durch seine Gegenwart erhalte. Mit ihrer Frage — sagt der Sohar — »ist יהוה in unsrer Mitte, oder אין«, wollten sie Entscheidung haben zwischen dem Alten [1]), dem Verborgensten aller Verborgenen, welcher אין heißt, und dem kurzen Gesichte. Ist Jehova in unserer Mitte, heißt also: können wir Gott als Jehova (den Seienden, Schaffenden und Erhaltenden zugleich) und in seiner Schöpfung als gegenwärtig betrachten, oder haben wir uns in Beziehung auf Gott lediglich an den Begriff אין, den Zurückgezogenen, Transcendenten, zu halten? Letztere Anschauung nennt der Sohar den Alten, den Verborgensten aller Verborgenen, erstere das kurze Gesicht. [2]) Wenn dem aber also ist — fragt nun der Text — warum mußten sie Strafe erleiden? Kann denn der tief im Innern des Menschen gegründete Hang sich über die wichtigsten Wahrheiten der Religion und der Metaphysik Aufschlüsse zu verschaffen, für strafwürdig erachtet werden? Antwort: sie hatten erstens durch ihre Frage eine Trennung statuirt. Moses hatte nämlich gleich bei seiner ersten Sendung den Israeliten auf Gottes Geheiß die drei göttlichen Namen: אהיה, אשר

[1]) So nennt der Sohar, aus einem unten noch anzugebenden Grunde, Gott vom Gesichtspunkte der ersten Sefira aus betrachtet.

[2]) Im Texte: בעו למנדע בין עתיקא סתימאה דכל סתימין דאקרי אין ובין זעיר אנפין, was wörtlich heißt: sie wollten erfahren zwischen dem Alten u. s. w.

אהיה und יהוה bekannt gemacht und ihre Bedeutung nicht verschwiegen. Die Israeliten hatten also zwei sich zu widersprechen scheinende Anschauungen, einerseits die gänzliche Unfaßlichkeit und Transcendenz Gottes, andrerseits sein in Verbindung treten mit den Dingen, als zusammengehörige, übereinstimmende, ja unzertrennliche Begriffe kennen gelernt. Die jetzt von ihnen aufgeworfene Frage aber: »Ist Jehova in unsrer Mitte, oder Ajin«, setzte — gegen den Geist der geoffenbarten Lehre — wieder eine Trennung dieser Begriffe voraus.[1]) Aber wären die Israeliten wenigstens auf diesem Punkte stehen geblieben, so konnte ihnen dies vielleicht noch hingehen; allein sie gingen noch einen Schritt weiter. Nach den damals allgemein verbreiteten, heidnischen Ansichten schlossen sie also: steht Gott erhaben über seiner Schöpfung, hat er den Dingen Kraft zu eigner Wirksamkeit verliehen, so mag er sich wohl auch gänzlich zurückgezogen und gewissen Mittelmächten eine selbstständige Verwaltung der Welt überlassen haben. In einem solchen Falle würde eben diesen Mächten, als selbstständigen Gottheiten, die Anbetung gebühren, und nicht Gott, der zu erhaben ist, um sich um so niedre Dinge zu kümmern.[2]) Man sieht also, es sollte nicht

[1]) Der dunkle Text läßt auch noch eine andre, einfachere Deutung zu. Da der ihnen bekannt gewordene Name Jehova nämlich die Gegenwart Gottes ausdrückt, so hatten sie schon durch ihren Zweifel an dieser Gegenwart eine Trennung (Gottes von der Welt) wenigstens als möglich gedacht und also Mißtrauen in die geoffenbarte Lehre gesetzt. Allein wir haben obiger Uebertragung als einer wortgetreuern *) den Vorzug gegeben.

[2]) Auf diesen Gegensatz zwischen der heidnischen und ächt-jüdischen Anschauung über die Weltregierung spielt wohl auch der Psalmist an,

*) עבידן פרודא heißt nicht: „eine Trennung als möglich erachten", sondern „eine Trennung machen", sie mit Gewißheit annehmen, was hier nur auf die oben erwähnte Trennung der Begriffe bezogen werden kann.

beim bloßen Meditiren sein Bewenden haben, sondern die Resultate dieser Forschungen sollten in die Praxis übergehen und einen wahren Götzendienst erzeugen. Sie wollten es — sagt der Sohar — als Versuch betreiben, denn sie dachten: verhält es sich auf diese Weise, so müssen wir unsre Gebete darnach einrichten, verhält es sich anders, so nimmt auch unser Gebet eine andere Richtung. Grund genug also zu ihrer Bestrafung. [1])

Mit der Idee, die wir so eben besprochen haben, hängt unmittelbar eine andre zusammen. Die sogenannte **Trennung** oder der Irrglaube, der die Regierung Gottes verschmäht, seine Beaufsichtigung gleichsam mit Gewalt verdrängen will und sich falsche Gottheiten erwählt, hat sich nicht nur im Heidenthume geltend gemacht, sondern wirkt noch heute fort, wenn gleich nicht in so groben Formen. Noch heute schreiben nämlich so viele Menschen alles der Natur, dem Zufall, dem Glücke zu, dies sind ihre Götzen, die göttliche Vorsehung bleibt aber ganz aus dem Kreise ihrer Vorstellungen. Was ist dies anders als eine feinere Art von Polytheismus? Die Propheten — meint die Kabbala — verkünden uns aber ein Verschwinden **aller** Götzendienerei,

wenn er sagt: Von Sonnenaufgang bis zu ihrem Niedergang ist der Name des Herrn gelobt. Hochgepriesen auch bei den Heiden Allen wird der Herr — doch seine Ehre **über** den Himmel gesetzt. *) Wer aber ist wie Jehova, **unser** Gott, der hoch zwar thronet, doch tief blicket, wie im Himmel so auf Erden. (Ps. 113, 3—6.).

[1]) Wir wollen den Schluß dieses dunkeln Textes hier in der Ursprache hersetzen: אי הכי אמאי אתענשו, אלא על דעבידו פרודא ועבידו בנסיונא דכתיב ועל נסותם את ד' אמרו ישראל אי האי נשאל בגוונא חד, ואי האי נשאל בגוונא אחרא מיד ויבא עמלק.

*) Nur jene überhimmlische (gewöhnlich als Sitz der Gottheit gedachte) Region halten sie der Ehre der göttlichen Gemeinschaft würdig

der feinern nicht minder, als der gröbern. Die Welt wird an Erkenntniß zunehmen, sie wird einsehen lernen, daß Gott, obschon an sich erhaben über alle Vorstellungen, so daß ihm mit Recht nur der Name אין סוף (oder אין) zukömmt, doch bei der Schöpfung mit der Welt in Verbindung trat, oder, wie wir uns noch der kabb. Metapher [1]) erinnern werden, מי vereinigte sich mit אלה und ward אלהים [2]), weshalb auch in der Schöpfungsurkunde der Bibel ausschließlich der Name אלהים gebraucht wird. Diese Vereinigung fand aber nicht nur bei dem ersten Schöpfungsakte statt, sondern dauert, wie wir bereits wissen, auch jetzt noch fort,

[1]) Siehe oben S. 185.

[2]) Man stoße sich jedoch nicht daran, daß der Sohar Gott hier vor der Schöpfung den Namen מי beilegt, während er sonst für diese Bezeichnung אין סוף hat. Beide Begriffe sind identisch. Er nennt ihn מי, weil dieses Wort die Frage ausdrückt: Wer?, Wer ist er? und nennt ihn אין סוף (oder אין), weil eben diese Frage ohne Antwort bleiben muß.*) Doch scheint der kabb. Sprachgebrauch folgenden Unterschied zu machen. מי bezeichnet ausschließlich: Gott vor der Schöpfung**), אין סוף hingegen wird auch nach der Schöpfung***), überall wo von Gott an sich die Rede ist, gebraucht, und zwar so, daß entweder von der Schöpfung gänzlich abstrahirt, oder, daß zwar an eine Beziehung des En-Sof zu den Dingen gedacht wird, zugleich aber der Abstand zwischen beiden, die unübersteigliche Kluft, welche beide Begriffe auseinanderhält, hervortritt, zu welchem Zwecke die antithetische Bedeutung des negativen Attributs „unendlich" sich besonders eignet.

*) Aus demselben Grunde, wenn gleich nicht mehr ganz mit demselben Rechte, heißt auch der Gesichtspunkt der ersten Sefira אין (bisweilen auch אין סוף), weil nämlich die Vorstellung, welche sie uns von Gott giebt, noch so dunkel ist, daß sie durchaus noch keine Antwort auf die Frage מי enthält.

**) Bei der Schöpfung ist Mi in Elohim aufgegangen und darf nicht mehr davon getrennt werden, Sohar 1. Th. 2. a. Sollte מי sich von אלה zurückziehen, so müßte der ganze Weltenbau zusammenstürzen, ib. 2. Th. 105. a.

***) Ja aus folgender Stelle scheint sogar hervorzugehen, daß der Name אין סוף erst bei der Schöpfung seine volle Bedeutung erhielt: עלת העלות עביד י׳ ספירות וקרא לכתר מקור וביה לית סוף לנביעו דנהורא ובגין דא קרא לגרמיה אין סוף (Sohar 2. Th. 42. b.).

und ist die Erhaltung der Welt [1]); dies wird besonders mit dem Namen **Jehova** bezeichnet, der das göttliche Sein, Schaffen und Erhalten in sich vereinigt. Daher tritt auch in der Schrift gleich nach Beendigung der ersten Schöpfungs-Urkunde der Name Jehova noch zu dem Namen אלהים hinzu. »Dies ist die Entstehungsgeschichte des Himmels und der Erde, als **Jehova Elohim** Erde [2]) und Himmel machte.« [3]) Dies ist auch der Sinn jener andern Schrift-

[1]) ברוא רא אתקיים עלמא, Sohar 1. Bl. 2. a.

[2]) Daß die Schrift hier plötzlich von der gewohnten Ordnung, nach welcher die Schöpfung des Himmels immer der der Erde voransteht, abweicht, rührt nach kabbalistischer Anschauung daher, daß hier nicht mehr wie im ersten Capitel und noch zu Anfang dieses Verses vom bloßen **Schaffen** — wobei allerdings der Fortgang der Schöpfung oder Entwickelung von oben nach unten als die naturgemäßeste Ordnung erscheint — die Rede ist, sondern durch den Hinzutritt des Namens Jehova auch noch die **Erhaltung** in Betracht kommt, bei welcher Erhaltung, als auf dem Bunde Gottes mit der Menschheit beruhend und darum mehr von unten ausgehend, die Erde zuerst ins Auge gefaßt wird.

[3]) Dies ist vermuthlich auch der Grund, daß **Elohim** gew. dem Princip der Strenge (מדת הדין), **Jehova** aber dem der Milde (מדת הרחמים) entsprechend, gedacht wird, weil nämlich der erstere Name blos den Begriff des Schaffens ausdrückt, der andre aber auch den des Erhaltens involvirt.*) Vgl. Raschi 1. M. 1,1.: מתחילה עלה במחשבה לבראו במ״ד ראה שאין העולם מתקיים הקדים מ״ה ושתפה למ״ד. Aehnlich drückt sich der Midrasch Rabba (Cap. 12.) aus: אמר הקב״ה אם אני בורא את העולם במדת הרחמים הוו

*) Auch der Umstand daß **Elohim** mit der **Natur** identificirt (s. **Cusari** 1. §. 77., **Chacham Zebi** Nr. 18.) und hervorgesucht wird, daß das Zahlenverhältniß beider Wörter im Hebräischen gleich sei (אלהים בגימטריי הטבע), mag wohl darin seinen Grund haben, daß die in אלהים (מי und אלה) enthaltene Lehre von dem Zusammentreten Gottes 2c., wie oben gezeigt worden, die göttliche Regelung der Naturthätigkeiten ausdrückt und somit gleichsam mit der Natur zusammenfällt, während der Name **Jehova** uns Gott **über** der Natur stehend und sie bewältigend bezeichnet. So heißt es bei der die ganze Reihe von geistigen Kräften und Principien der Natur veranschaulichenden Jacobsleiter: והנה יהוה נצב עליו (1. M. 28. 13.).

stelle, welche lautet: Jehova ist Elohim (5. M. 4. 35.), d. h. der Begriff Elohim geht in Jehova auf, oder deutlicher:

חטיוה סניאין ואם אני בורא אותו במ״ה היאך יוכל לעמוד אלא אני בורא אותו בשניהם והלואי יעמוד. Vgl. die oben (S. 213.) citirten Worte Reccanati's über Gnade und Strenge. In diesem Geiste aufgefaßt giebt auch folgender dunkler Vers: „Ich bin Abraham, Jizchack und Jacob erschienen mit El Schaddai, aber mit meinem Namen Jehova bin ich ihnen nicht bekannt worden" (2. M. 6,3.) einen ansprechenden Sinn. Bekanntlich entspricht אל dem Princip der Gnade *), שדי dem der Strenge **), der Name יהוה aber, welcher beide Begriffe vereint ***), entspricht dem vermittelnden Princip der Milde. ****) Die Stammväter der Israeliten hatten sich nun zwar einerseits über den Standpunkt des Heidenthums, welches in jedem Princip eine besondre Gottheit verehrt, insoweit erhoben, daß sie Alles auf den einigen Gott zurückführten, andrerseits glaubten sie jedoch, daß Gott, je nachdem das Princip der Gnade oder der Strenge bei ihm überwiegend sei, immer nur einseitig wirke, von der göttlichen Kraft aber, welche die Extreme vermittelt und versöhnt, und so das Gleichgewicht herstellt, von der Allweisheit, welche selbst da, wo das eine oder andre Princip überwiegend erscheint, auch dieses Uebergewicht nur nach den genauesten Verhältnissen des Rechts und der Billigkeit angeordnet hat, von der Allmacht, welche nicht verhindert wird, in demselben Augenblicke, wo das Laster ihr Strafgericht empfindet, die Tugend mit der Fülle ihrer Gnade zu überschütten, von allem dem hatten sie keine klare Vorstellung. Und selbst die großen Weltbegebenheiten der Vorzeit, weit entfernt, sie eines Bessern zu belehren, mußten sie vielmehr in dieser unrichtigen Anschauung noch bestärken. So erschien bei der Sündfluth das Princip der Strenge vorherrschend, denn das Wunder der Arche, sich auf eine einzige Familie beschränkend, reichte nur kaum hin, um den gänzlichen Untergang der Erdbewohner abzuwenden; noch allgemein umfassender und gar keine Ausnahme ge-

---

*) Nach Ps. 52,3: חסד אל כל היום. Die Kabbalisten parallelisiren daher auch immer den Gottesnamen אל mit der Sefira חסד.

**) Nach Job 6,3: כי חצי שדי עמדי, Ruth 1,20: כי המר שדי לי מאד, ib. 21, ושדי הרע לי; vgl. R. M. Alschich zu Genes. 43,14.

***) Er ist zugleich הוה und מהוה, אמת und חסד (s. oben S. 225. Note 2.). Diesem entspricht auch Ps. 101,1: חסד ומשפט אשירה לך יהוה אזמרה „Will Gnade und Recht zugleich ich singen, so weihe ich Dir, Jehova, meinen Sang."

****) רחמים הכלול משניהם.

der in Elohim angedeutete Begriff des Zusammentretens Gottes mit der Welt, ist in dem Namen Jehova, welcher Sein, Schaffen und Erhalten zugleich umfaßt, in einem noch höhern Grade enthalten, so daß man sagen kann: Jehova ist zugleich Elohim.

Aus allem Bisherigen geht also Folgendes hervor: Obschon Gott vor der Schöpfung nur der Name מי zukam — was auch in פרקי דר׳ אליעזר mit den Worten gelehrt

---

stattend, scheint das göttliche Zorngericht beim Thurmbau zu Babel gewesen zu sein, nachdem die göttliche Gnade kurz zuvor eben so allgemein Glück und Wohlleben verbreitet hatte*), endlich hatte Abraham als Augenzeuge beim Untergange Sodom's die göttliche Strenge fast ausschließlich wirksam gesehen, der die Errettung Lot's und seiner Familie gleichsam nur wie abgedrungen schien.**) Keine einzige Begebenheit hatte die Vorzeit aufzuweisen, wo Gott, wie bei der Befreiung Israels aus Egypten, gleichzeitig eine ganze tyrannische Nation mit Plagen heimsuchend und in eben dem Maße ein unterdrücktes Volk mit Wohlthaten überhäufend, mit einem Worte, wo Gott so vor Augen aller Welt mit seinem wahren Namen Jehova sich gezeigt hätte. Es heißt darum auch bei der Theilung des rothen Meers: „So half Jehova an demselben Tage Israel aus der Hand der Egypter, und Israel sah die Egypter todt am Ufer des Meeres: Israel sah also (zugleich) die große Macht, die Jehova an den Egyptern bewies, da hatte das Volk Ehrfurcht vor Jehova und glaubte ꝛc." Exod. 14, 30, 31. Beachtenswerth ist auch der dritte Vers im Siegesliede: Jehova ein Kriegesheld, Jehova sein Name (ib. 15, 3), wobei Raschi Folgendes bemerkt: ה׳ שמו, אף כשהוא נלחם באויביו הוא אוחז במדתו לרחם על ברואיו ולא כמדת מלכי אדמה שאין בהם כח לעשות זו וזו. Kommen wir nun zu unsrem Bibelverse zurück, dessen Sinn jetzt klar ist: Ich erschien Abraham Jizchak und Jacob mit El Schaddai, d. h. ich zeigte mich ihnen als Urheber sowohl der Gnade, als der Strenge, doch unter zwei getrennten Namen (אל und שדי), aber mit meinem Namen Jehova (beide Begriffe zusammenziehend und vereinigend) bin ich ihnen nicht bekannt worden.

---

*) ויהי כל הארץ שפה אחת כו׳ 1. M. 11. 1.

**) Richtig bemerkt die Tradition über 1. M. 19. 16., daß sie ihr Eigenthum nicht retten durften; so wurde ihnen auch unter Androhung des Mituntergangs sich umzusehen verboten.

wird: עד שלא נברא העולם היה הוא ושמו בלבד „Vor der Weltschöpfung war Gott und sein Name allein [1])“; — so hat sich dies doch bei der Schöpfung (wo מי mit אלה in אלהים zusammentrat) geändert und darf jetzt weder der Name מי von אלה [2]), noch der aus beiden Wörtern entstandene Name אלהים von יהוה (der zugleich auch Elohim ist) getrennt werden. [3]) Allerdings erkennen das, wie gesagt, die Menschen noch nicht alle an, und daher die

---

[1]) Mit andern Worten: Gott hatte vor der Schöpfung keinen andern Namen, als den, welcher die Frage ausdrückt, nämlich מי. Es ist dies blos eine Umschreibung folgenden Gedankens: Es läßt sich von Gott, abstrahirt von seiner Schöpfung, durchaus nichts prädiciren.“ Man wird es daher nicht befremdend finden, daß mit dem Worte ושמו ein nicht-biblischer, blos als kabb. Kunstausdruck gebräuchlicher Gottesname gemeint werden soll.

[2]) במה דאשתתף מי באלה הכי הוא שמא דאשתתף תדיר. Sohar I. Th. 2. a.

[3]) Mit Recht bemerken daher die modernen Kabbalisten, daß der Name Jehova der Inbegriff aller übrigen göttlichen Namen *) ist, welche in ihm ihre Erklärung finden, weshalb er — nach R. M. Gabbai in Abodat Hakodesch **) — שם המפורש heißt. In ihm, sagen sie ferner, vereinigen sich alle Sefiret, weshalb er auch שם המיוחד heißt ***), ja er deutet in einer zwar versteckten und geheimnißvollen Weise auf das En Sof selbst ****), oder, nach Andern, wenig-

---

*) שם הוי' בה"ה מקור ושורש לכל השמות ואפי' שם אהי' שהוא בכתר הוא כינוי לו, ס' ויהל משה דף ו' ע"א בשם סבא ותיקונים.

**) חלק היחוד Cap. 15; vgl. R. Ascher im Buche der Einheit und של"ה fol. 6. b.

***) הכל מתאחד בשם הויה וכל הספירות נכלולות בו, י' בחכמה, ה' בבינה, ו' שית ספירין, ה' מלכות. Schaare Zedeck 28. b. vgl. של"ה ib.: נקרא שם המיוחד כי הוא המיוחד כל האצילות.

****) Im Sohar heißt es: קוצ' דיו"ד דלעיל רמיז' לאין (3. Th. 65. b.) Dies bezieht der Vf. des Schaare Zedeck (ibid.) auf das En-Sof: סוד קוצו של יו"ד העליון הוא סוד הנקרא אין סוף, ונקרא אין מאין יבא עזרי; doch haben wir bereits oben die Vermuthung ausgesprochen, daß dem Vf. des Schaare Zedeck En-Sof und Krone identisch sind.

häufige Versündigung gegen den wahren Gottesglauben, daher der gröbere und feinere Götzendienst; namentlich, meint der Sohar, sind seit der Zerstreuung Israels, wo die Triumphe der Bosheit über die unterdrückte Unschuld sich täglich erneuern, die Begriffe von der göttlichen Weltregierung sehr getrübt worden.[1]) »Einst aber«, versichert der Prophet, »wird Gott als König der ganzen Welt anerkannt werden, dann werden Jehova und sein Name nur eins sein« (Sacharias 14. 9.) d. h. der in Elohim aufgegangene Name Mi wird dann von Jehova (in welchem er seinen Höhepunkt erreicht) nicht mehr getrennt werden.[2]) Wir begreifen

stens auf den vom En-Sof der Krone gespendeten Zufluß *) hin.

[1]) „In der That ist jetzt — sagt der Text — da Israel im Exile schmachtet, die göttliche Vorsehung nicht sichtbar. מי scheint getrennt von אלה und es ist gleichsam, als wäre der ganze Weltenbau zusammengestürzt. Einst aber, wenn Gott die Erlösung enden wird, dann werden מי und אלה, welche so lange getrennt schienen, wieder in vollkommener Harmonie sich zusammenfügen, dann wird der Name Elohim vollständig sein und die Strenge des Weltgerichts gemildert werden. **) Darum prophezeiht auch Jesaias von der Erlösung mit folgenden Worten: „Wer sind diese, die wie eine Wolke daherfliegen?" (מי אלה כעב תעופינה). In diesem Satze folgen מי und אלה unmittelbar hintereinander und bilden so den vollen Namen אלהים, während es uns jetzt im Exile scheint, als habe sich מי zurückgezogen, als habe die Mutter ***) sich von ihren Kindern getrennt." Sohar 2. Th. 105. a.

[2]) Vgl. Sohar 3. Th. 77. b.: חייבי עלמא ורמי דלא אשתכח חד בי' „Es ist Schuld der Sünder, daß der Name Gottes nicht als ein Einiger befunden wird, daß die Matrone ****) dem Könige sich nicht

*) קוצו של יו"ד מורה על כתר המקבל מאין סוף, Pardes Rimonim 2. Pforte.

**) Vermuthlich zugleich eine Anspielung auf die Vereinigung der Namen Elohim und Jehova (שתוף מה"ד למה"ר).

***) Die göttliche Vorsehung, die Schechina oder das Reich.

****) Ebenfalls ein Beiname des Reiches. Ueber die Verbindung des Reiches oder der Schechina mit dem Könige s. weiter unten, hier genügt es zu wissen, daß diese Verbindung das Sichtbarwerden der göttlichen Weltregierung anzeigt.

jetzt, was der Sohar mit folgenden Worten meint: »Wenn es heißt, Jehova und sein Name werden eins sein, so ist hiermit zugleich auch jenes andre, für den Glauben so wichtige Geheimniß ausgesprochen: »Jehova ist Elohim«, Sohar 2. Th. 161. b. [1])

---

nähern darf. Einst aber wird Gott den Unterdrückten Recht verschaffen, dann wird eine Verbindung des Reiches mit dem Könige stattfinden. Von dieser Zeit heißt es: Das Reich des Herrn wird anerkannt werden, und Jehova und sein Name werden eins sein (Sacharias 14, 9.)."

[1]) Eine ähnliche Idee liegt auch der unter den modernen Kabbalisten sehr gebräuchlichen Gebetsformel לשם יחוד zu Grunde, nur daß hier die Zeichnung in einen noch engern Rahmen gespannt wird, in den einzigen Namen Jehova nämlich. Das Tetragrammaton zerfällt in zwei Theile, in יה und וה*), יה bezeichnet den Begriff des Schaffens**), וה fügt noch den des Erhaltens***) hinzu, beide zusammen machen den Begriff des göttlichen Seins aus. Seit dem Exile jedoch, wo der häufige Anblick der triumphirenden Bosheit den Glauben an die göttliche Vorsehung erschüttert, ist die durch וה ausgedrückte Vorstellung des **Erhaltens** so getrübt worden, daß gleichsam das göttliche Sein unvollständig und von dem Namen יהוה nur die erste

---

*) יה" בהדיא ולא בעי לאפרשא לון אוף וה" בהדיא ולא בעי לאפרשא לון, Sohar, 3, 65, b.

) בשתי אותיות ברא הקב"ה את עולמו ביו"ד ה"י שנא' כי ביה ה' צור עולמים, Menachot 29. b. Bereschit Rabba c. 12. Das י heißt daher im Sohar אבא (genitor), das ה' heißt אמא (mater omnium rerum), deren Vereinigung in יה eine Hinweisung auf die Schöpferkraft Gottes ist. — Weil nun eben יה blos den Begriff des Schaffens, ohne den des Erhaltens ausdrückt, so entspricht er dem Princip der Strenge, weshalb auch im Bereschit Rabba Cap. 92. dieser Name von dem chaldäischen Worte יה, welches einen **Klageruf bedeutet, hergeleitet wird: אשרי הגבר אשר תיסרנו יה, לא כתיב ה' אלא יה כאדם שצועק ומצטער ואומר יה יה.

***) Vielleicht verwandt mit dem chaldäischen, einen **Freuderuf** bezeichnenden Worte וה (lat. vah), s. Midrasch Rabba Klagel. 1, 5, Esther 1, 1, vgl. folgende Worte des **Isarim** II., 15: אמר הכתוב ישמח ה' במעשיו כלומר שרצה בקיומם וכן שהשמחה במעינו רוצה לומר שעיקר הקיום הוא בעליונים כי' לפי שהשמחה בכל דבר תהיה מצד ההתמדה והקיום והעצב בהפסד וההעדר עד עת והדוה במקומו. Der Freudenruf entspricht also dem Erhaltungs- und Gnadenprincip; vgl. auch **Aruch** s. v. יה und וה.

Nehmen wir jetzt den Sohar zur Hand, so werden uns noch manche andre schwierige Texte, welche von den göttlichen

Hälfte, nämlich יה, zurückgeblieben ist. So bemerkt schon die Pesikta*), daß es darum bei dem Kriege mit Amalek (2. M. 17, 15.) heiße כס יה und nicht כסא יהוה, weil die freche, der Gottheit selbst hohnsprechende Handlung Amalek's gleichsam als ein Riß anzusehen sei, durch den sowohl der Name Jehova als der göttliche Thron**) so lange unvollständig erscheinen, bis diese Schmach einst gesühnt sein würde.***) Bis dahin — fährt die Pesikta fort — muß auch jede höhere Anschauung Gottes verdunkelt bleiben, und darum heißt es auch von der Erlösungszeit (Jes. 30, 20.): Unverschleiert wird dann dein Herr und Lehrer sein und deine Augen werden ihn schauen." — Kommen wir jetzt zu dem beregten Gebete zurück. Da die Erlösungszeit nur durch püntliche Erfüllung der göttlichen Gebote herbeizuführen ist, so sprechen die Kabbalisten vor jedem zu verrichtendem Gebote folgendes Gebet, oder geben, wenn man lieber will, folgende Erklärung ab: לשם יחוד קב״ה ושכינתיה בדחילו ורחימו ורחימו ודחילו ליחדא שם י״ה בו״ה ביחודא שלים בשם כל ישראל. Das heißt: Behufs der Wiedervereinigung des Heiligen, welcher gelobt sei, und seiner Schechina****) (thue ich dieses Gebot) in Liebe und Furcht, in Furcht und Liebe*****), auf daß vereint werde der Name יה mit וה in vollkommenster Harmonie, Namens des gesammten Israels (spreche ich diesen Wunsch aus).

*) Siehe Jalkut 1, S. 76, b. vgl. Raschi Exod. 17, 15.

**) Die göttliche Weltregierung; vgl. Ps. 103, 19: Gott hat im Himmel befestigt seinen Thron und sein Reich beherrschet Alles."

***) אין השם שלם ואין הכסא שלם עד שימחה כו׳. Die Worte כי יד על כס יה erklärt daher die Pesikta (ib.) also: פשטה ידו בכסאו של הקב״ה „Amalek legte Hand an den Thron Gottes" und fügt noch Folgendes erläuternd hinzu: ist denn aber ein Sterblicher im Stande, Hand an den Thron Gottes zu legen? Antwort: wohl kann man dies von Amalek sagen, denn da er der Erste war, der Israel angriff, welches der Thron Gottes (Jerem. 3, 17.), der Thron des göttlichen Reiches (1. Chronik 28, 5.) heißt, hatte er die Regierung Gottes öffentlich verhöhnt (וכי בו״ד יש בו כח לפשוט ידו בכסא כו׳).

****) Des Sichtbarwerdens der göttlichen Weltregierung, s. oben S. 236. Sub-Note 4.

*****) Das Gefühl der Liebe — sagen die Kabbalisten — entspricht dem Princip der Gnade, das der Furcht dem Princip der Strenge (אהבה היא בחסד ויראה בגבורה), und wie diese beiden Principien in dem Namen Jehova in vollkommner Einheit aufgehen, so sollen auch jene beiden Gefühle im Menschen sich gegenseitig durchdringen und ergänzen, wenn der Gottesdienst ein wahrhafter sein soll כל פקודא דלאו איהו ברחימו ודחילו לאו פקודא

Namen handeln, weniger dunkel erscheinen [1]); namentlich werden gewisse Stellen, an denen schon viel Anstoß genommen

---

[1]) Wir wollen nur eine hieher gehörige Stelle anführen: „R. Chia fing an und sprach: Es heißt in der Schrift, Dir ist gezeigt worden, auf daß du wissest, Jehova ist Elohim (5. M. 4, 35). In diesem Satze ist Manches zu betrachten. „Dir ist gezeigt worden", was bedeutet dieses? — Als die Israeliten aus Egypten zogen, waren sie völlig unwissend in dem Geheimnisse des Glaubens an den Heiligen, der gelobt sei, denn da sie dort unter fremdem Joche seufzten, so hatten sie die vorher in ihrer Familie erblichen Grundartikel des Glaubens ganz vergessen. Nachdem sich ihnen aber in Egypten und später in der Wüste die Wunder der göttlichen Vorsehung so sichtbar gezeigt hatten, sagte Moses: Dir ist gezeigt worden, damit Du nun selbst erkennest, daß Jehova ist Elohim. Damit aber Niemand glaube, es sei eine Kleinigkeit dieses zu wissen, so heißt es ferner: „So erkenne nunmehr und nimm es zu Herzen, daß Jehova ist Elohim" (ib. 39.); meinst du dennoch, es sei eine Kleinigkeit, so heißt es weiter: „im Himmel oben und auf der Erde unten ist Keiner mehr" . . . Dieses ist also der Inhalt des ganzen Glaubensgeheimnisses, dieses ist der Inbegriff des Oben und des Unten, dieses die Summe des ganzen Gesetzes . . Es ist dies auch der Sinn folgender Worte: „Jehova ist eins und sein Name ist eins" (Sacharias 14, 9.), nämlich Jehova ist eins, wie wir in der Schrift lesen: „Höre Israel, Jehova unser Gott ist einig" (5. M. 6, 4.); dies ist eine Darstellung seiner Einheit (wo mehr das göttliche Sein ins Auge gefaßt wird), aber auch: sein Name ist eins, wie wir gleich darauf sagen: Gelobt sei der Name der Herrlichkeit seines Reiches für und für *); dies ist eine andre Darstellung derselben Einheit (wo mehr die göttliche Weltregierung ins Auge gefaßt wird), und im Sinne dieses Geheimnisses heißt es: „Jehova ist Elohim." — Doch könntest du einwenden, es heißt ja nicht:

הוא... פקודא דפקודא דיראה אתאחדת בה ולא נפקת מינה לעלמין איהי אהבה (Sohar 1. Th. 11, b.). Zur sinnlichen Veranschaulichung dieser Verbindung stellen die Kabbalisten die beiden Worte יראה und אהבה dergestalt über einander, daß sie von zwei Seiten gelesen werden können, nämlich so: יר אה / אה בה Vgl. noch Sohar Par. קדושים: יה שבשם יראה וה אהבה vgl. auch Sefer ha-Brith II., 4, 14, wo versucht wird, diese Vereinigung psychologisch aus der Natur der Liebe selbst, die eine Composition von Freude und Furcht sein soll, zu begründen und Belege aus Galen's Schriften über die Pulsbewegung herangebracht werden.

*) ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

und die oft von Proselytenmachern zu Gunsten ihrer Mission ausgebeutet worden, durch das Vorhergehende eine einfache und leichte Erklärung finden. [1])

Jehova und sein Name ist eins, daß es dasselbe sagen sollte, wie „Jehova ist Elohim", sondern es heißt „Jehova ist eins und sein Name ist eins", woraus hervorzugehen scheint, daß Jehova etwas Besondres und sein Name etwas Besondres ist. Darauf erwiedre ich dir: trotz des scheinbaren Widerspruches ist dennoch alles eins — denn beide Darstellungsweisen der göttlichen Einheit vereinigen und durchdringen sich in dem vollen Namen Jehova, der zugleich Elohim ist. Haben wir daher auch zuvor aus einem andern Gesichtspunkte (wo Gottes Sein von seinem Schaffen abstrahirt wird), jeden dieser Namen als eine besondre Einheit betrachtet, so machen sie doch jetzt nach ihrer Durchdringung nur eins und dasselbe aus, nämlich den vollständigen Namen יהוה in einer Einheit, und darum heißt es mit Recht: Jehova ist Elohim (Sohar 2. Th. 161 a. und b.).

[1]) Wir können nicht umhin, obwohl sonst jeder Art von Polemik, besonders aber auf religiösem Gebiete, abgeneigt, hier im Vorübergehen einige der wichtigsten Schlagstellen dieser Art anzuführen. *)

„Es sind zwei, und eins vereinigt sich mit demselben, alsdann sind es drei, indem sie aber drei sind, werden sie eins — jene zwei sind die zwei Namen in dem Satze „Höre Israel", nämlich Jehova, Jehova; aber Elohenu ist das dritte, das sich mit jenen vereinigt und dieses ist der Siegelring, die Wahrheit. Wenn sich nun diese miteinander verbinden, sind sie eins in völliger Einheit **)", Sohar 3. Th. 162. a.

Zur Verständniß dieser dunklen Worte müssen wir uns erinnern, daß der Name Jehova nach dem Sohar das göttliche Sein, Schaffen und Erhalten zu einem Begriffe vereinigt; ferner daß (Elohim ***), der den eigentlichen Schöpfungsact bezeichnet, so ganz in Jehova auf-

*) Diese und ähnliche Stellen werden zwar jüdischer Seits oft schlechtweg für Interpolationen ausgegeben; allein obschon deren Aechtheit keineswegs verbürgt ist, so bleibt es doch ebenso befangen als unkritisch, eine Stelle aus keinem andern Grunde, als weil sie uns anstößig ist, für interpolirt zu halten. Doch können wir die Bemerkung nicht unterdrücken, daß die zweite dieser Stellen, welche überdies sich blos in einem Zusatze zum Sohar befindet, uns allerdings etwas verdächtig scheint.

**) אילן תרין שמהן דשמע ישראל אינון ה׳ ה׳, אלהינו אשתתף בהו ואיהו חותמא דגושפנקא אמת, וכד מתחברין כחדא אינון חד ביחודא חדא.

***) Man erinnere sich des Ausspruches: מי trat (bei der Schöpfung) mit אלה zusammen und ward אלהים.

Wir kommen jetzt zu einer andern, sehr dunklen Stelle, deren Verständniß uns aber nach Ueberwindung der voran-

---

geht, daß der Sohar aus diesem Gesichtspunkte die beiden Namen (Jehova und Elohim) identificirt, und hierdurch den Ausspruch der Schrift erklärt: Jehova ist Elohim; endlich wissen wir noch, daß der שם הויה als הֹוֶה (seiend) ein nom. prop., als מְהַוֶּה (erhaltend) ein nom. adj. ist. Nach dieser Vorausschickung wird uns die in Rede stehende Soharstelle leicht begreiflich sein. In dem Satze „Höre Israel, Jehova unser Gott ist ein einiger Jehova“, meint nämlich der Sohar, steht das erste Mal der Name Jehova als nom. prop., das zweite Mal als nom. adj., mit andern Worten, er drückt das erste Mal das göttliche Sein, das zweite Mal das Erhalten aus — um nun diese beiden Begriffe in einen natürlichen Zusammenhang zu bringen, muß noch der Begriff des Schaffens verbindend dazwischentreten, was hier auch wirklich durch Elohenu geschieht. Jetzt erst involvirt der שם הויה Sein, Schaffen und Erhalten zugleich und nimmt also den Begriff Elohim mit in sich auf — Elohenu ist hier demnach, um mit dem Sohar zu reden, der Siegelring, welcher dem ganzen Begriffe das Gepräge der Wahrheit aufdrückt, da Alles dadurch erst einen rechten Sinn erhält. *)

Dasselbe lehrt der Sohar **) auch im zweiten Theile Bl. 43. b., wo von den vier Rollen der Denkriemen gesprochen wird, nur fügt er dort noch hinzu, daß zwar die Hauptstelle für die göttliche Einheit der Satz שמע ישראל sei, den wir darum auch täglich hersagen, doch ent-

---

*) Um dies noch besser zu würdigen, erwäge oder vielmehr wiederhole man sich Folgendes: Der in אלהים (מי und אלה) enthaltene Schöpfungsglaube unterscheidet sich von den vulgären Schöpfungstheorien dadurch, daß er Gott nicht nach der Schöpfung sich zurückziehen, vielmehr durch die Hinweisung auf das Zusammentreten Gottes mit den Sefirot, wie auf den göttlichen Bund mit der Menschheit den Begriff des Erhaltens unmittelbar aus dem des göttlichen Schaffens hervorgehen läßt, indem er zugleich auch die Art dieses Erhaltens erklärt. Hierauf zeigt besonders das pron. suffix. נו „unser“ in אלהינו, nämlich unser Elohim, wie ihn die Religion uns darstellt, und somit läßt sich das Wort des Sohar begreifen: Elohenu ist der Siegelring, welcher Allem das Gepräge der Wahrheit aufdrückt.

Vielleicht wird man die von uns hier entwickelte Idee annäherungsweise auch in folgenden Worten des Pardes Rimonim (1. Pf. 9. Cap.) bei Schelah (fol. 418. a.) erkennen: בפסוק שמע ישראל מורים שמות הוי״ה על מציאות האל וארנותו על הכל שוה פי׳ שם בן ד׳ הי׳ הוה ויהי׳ ומהוה.כל.הויות כו׳ ופירוש אלהינו משגיח בפרטות בנו כו׳. Doch bleibt dies blos Vermuthung.

**) Eigentlich ein Zusatz zum Sohar, genannt רעיא מהימנא.

gegangenen Schwierigkeiten nicht mehr schwer fallen kann. Sie lautet: »Komm' und sieh', der Gedanke (die Weisheit,

---

halten auch die übrigen Abschnitte der Tefillin und noch einige andere Stellen der Schrift dieselbe Lehre. Man möge sich darum nicht irren lassen, wenn man diese wichtige Lehre nicht immer auf gleiche Weise vorgetragen findet, denn beim genauen Nachdenken komme alles auf Eins heraus, weshalb es auch gestattet sei, durch jegliche dieser Darstellungsweisen seine Andacht zu verrichten. Die Stelle lautet im Texte wie folgt: „Die Art, wie wir die göttliche Einheit täglich darstellen, ist die in der Schrift (in dem Satze שמע ישראל) angedeutete, wo es zuerst heißt Jehova, dann Elohenu und zuletzt wieder Jehova, welche alle Eines sind, und deshalb auch dort אחד (einig) genannt werden. — Es sind ja aber drei Namen, wie können sie eins sein? — Wir lesen zwar אחד, sind sie aber wirklich eins? Wohl; denn was der Prophetie durch den göttlichen Geist geoffenbart worden, das veraugenscheinlichen diese drei hintereinander folgenden Namen, indem sie anzeigen, daß sie nur eins sind. Begreiflich wird es jedoch durch das Geheimniß der Stimme. Die vernommene Stimme ist eins und doch sind in derselben drei Stoffe, Feuer (Wärme), Luft (Hauch) und Wasser (Feuchtigkeit), dessen ungeachtet sind alle diese in dem Geheimniß der Stimme eins und müssen auch nur als Einheit angesehen werden, so sind auch hier Jehova, Elohenu, Jehova, eins, drei Formen, die eine Einheit ausmachen. Die Stimme also, welche der Mensch hervorbringt, kann verglichen werden mit der Einheit des unendlichen All's, denn das Ganze dieser Stimme, die er (der Mensch) hervorbringt, geschieht durch diese drei (Stoffe), welche eine Einheit bilden. Dieses ist nun die Weise, wie wir die göttliche Einheit täglich darstellen, und wie ihr Geheimniß (in der Schrift) durch den heiligen (prophetischen) Geist geoffenbart worden. Aber noch manche andre Darstellungsformen sind uns gelehrt worden, welche alle wahr sind; wer sich an die eine hält, thut wohl daran, wer an die andre — ebenfalls. *)

---

*) In der Schrift: „Wichtige Stellen des Rabbinischen Buches Sohar, Berlin 1824" wird von diesem Satze — ob irrthümlich oder vorsätzlich, lassen wir dahin gestellt — eine grundfalsche Uebersetzung gegeben. Der Satz heißt nämlich im Originale also: ובמה גוונין דיהודא אתערו וכלהו קשוט מאן דעביד האי עביד ומאן דעביד האי עביד. Diese Worte werden dort (S. 29) wie folgt übersetzt: „und somit ist die Mehrheit der Personen in der Einheit begreiflich. Alles dieses ist Wahrheit. Thut diese (von den Personen in Gott) etwas, so ist es wohl gethan, thut jene etwas, so ist es auch wohl gethan." — Jeder Kenner des Rabbinischen wird einsehen, daß fast nicht ein Wort von dieser Uebersetzung im Texte begründet ist, namentlich sind die Worte ובמה גוונין דיהודא aus

חכמה) ist der Anfang aller Entwickelung, doch ist dieser Anfang noch sehr verborgen und geheimnißvoll, bei einer größern Entfaltung gelangt er zu dem Orte, wo der Geist

Im Ganzen ist jedoch das der Geheimniß der Stimme entlehnte Bild, um aus dieser irdischen Einheit (jene höhere) zu erklären, die der Sache angemessenste Form."

Eine ähnliche Idee wird noch an einer andern Stelle des Sohar*) folgendermaßen vorgetragen: „R. Eleasar fragte seinen Vater, Rabbi Simeon: Elohim zeigt ja, wie uns gelehrt wurde, aller Orten Gerechtigkeit an, wie kann demnach für Jehova, welches überall Gnade anzeigt, zuweilen Elohim gelesen werden, wie es der Fall ist, wenn Adonai Jehova zusammenstehen**)? — Er erwiderte ihm: So heißt es in der Schrift „Jehova ist Elohim"; wo Gerechtigkeit ist, da ist zugleich auch Gnade, und zuweilen ist auch bei der Gnade Gerechtigkeit. Der Name Jehova bedeutet nun allerdings überall Gnade; wenn aber durch die Sünder die Gnade in Gerechtigkeit sich verwandelt, alsdann steht Jehova geschrieben, gelesen aber wird Elohim. Komm und sieh das Geheimniß der Sache, es sind drei Stufen***), und jede Stufe ist für sich allein, wiewohl dennoch alle zusammen eins, alle zu einer Einheit eng verbunden und nicht von einander getrennt sind."

Was diese drei Stufen bedeuten, erklärt dort der Sohar selbst weiter, indem er sie mit den drei höchsten Sefirot (כתר, חכמה, בינה) wie mit den ihnen entsprechenden Principien (חסד, דין, רחמים) zusammenstellt und daran die schon angeführte Abhandlung über die drei Gottesnamen (אהיה, אשר אהיה, יהוה), deren letzterer Sein, Schaffen und Erhalten zusammenfaßt, anschließt.

ihrem natürlichen Zusammenhange mit den vorhergehenden: דא איהו יחודא דכל יומא gerissen und die Worte מאן דעביד האי so übersetzt, als stände: מאי דעביד דין; vgl. Berachot 27. a.: דעבד כמר עבד.

*) 3. Th. 65. a.

**) Wenn diese beiden Namen unmittelbar aufeinander folgen (was namentlich in Ezechiel von Cap. 2, 4. an bis Ende unzählige Mal geschieht), so werden sie also punktirt: אֲדֹנָי יֱהֹוִה und gelesen Adonai Elohim, und zwar vermuthlich deswegen, weil man sonst, da auch der Name Jehova nach Anordnung der Rabbinen Adonai gelesen wird, hier Adonai Adonai lesen müßte. Doch will der Sohar, wie man sieht, hierin noch einen andern, geheimen Sinn finden.

***) Auch hier wird in dem erwähnten Buche übersetzt: „es sind drei Stufen in Gott", die Worte: „in Gott", stehen aber nicht im Sohar da es blos heißt תא חזי רזא דמלה ג' דרגין אינון.

ruht, da wird er Verstand (בינה) genannt und ist schon etwas weniger geheimnißvoll, als vorher. Dieser Geist (der Verstand nämlich) entwickelt sich nun weiter und bringt eine Stimme [1]) hervor, welche der Inbegriff und die Verschmelzung aller Stoffe und Kräfte ist. [2]) Diese Stimme wird dann zum Worte, welches der wahre Ausdruck des Geistes ist, und es werden verständliche Reden vernommen. [3]) Betrachtest Du aber diese Stufen genau, so findest Du, daß der Gedanke (חכמה), der Verstand (בינה), die Stimme [4]) und die Rede [5]) eins sind. Ein Band umschlingt sie Alle, denn der Anfang aller Entwickelung ist die Weisheit, diese ist wiederum ganz an das Ajin [6]) ge-

---

[1]) Mit dem Worte Stimme bezeichnet hier der Sohar denselben Begriff, für den er sonst das Wort דעת braucht, nämlich das Hervorgehen der untern Sefirot aus den obern, oder, nach kab. Ausdrucke, aus der Verbindung der Weisheit mit dem Verstande.

[2]) האי קלא בללא דכל שאר חילין; im Texte heißt es hier zwar noch: „eine Stimme, welche Feuer (Wärme), Wasser (Feuchtigkeit) und Luft (Hauch) enthält." Dies bedeutet aber ebenfalls nur die Verschmelzung aller Stoffe und Kräfte; man erinnert sich, daß der Sohar in einer oben citirten Stelle sich desselben Bildes bedient, um die Einheit der Gottesnamen begreiflich zu machen.

[3]) Dies ist der Einfluß der untern Sefirot (der Sefirot der Construction) auf die Entwickelung der übrigen Welten; der vernehmbare Ausdruck ihrer Thatkraft.

Uebrigens scheint dieses ganze Bild dem Buche Jezira entlehnt zu sein, wo es (1. Cap. 3. Satz) heißt: „Eins ist der Geist (die Schöpferkraft) des lebendigen Gottes, dessen Name gepriesen sei; Geist, Stimme und Wort machen diesen heiligen Geist aus."

[4]) Die untern Sefirot.

[5]) Das entwickelte Weltall.

[6]) Ajin (אין) bezeichnet die erste Sefira immer in ihrem Verhältnisse zum En-Sof, in ihrer beständigen Abhängigkeit von demselben (עתיקא קדישא אקרי אין דביה תליא אין), also: die Wechselbeziehung zwischen beiden, „den Meister bei seinem Werke" (נפיק אומנא לאומנותיה, Sohar III. 292. b.).

knüpft, von dem sie sich nie trennen kann. Dies ist der Sinn der Worte: Jehova ist eins und sein Name ist eins.« [1]) Sohar I. Th. 246. b.

In diesen Worten findet der aufmerksame Leser folgende Idee ausgesprochen: Die Schöpfung [2]) ist ein zusammengehöriges Ganze, bei welchem als Ausgangspunct die Ursubstanz, als Entwickelungsmomente die Sefirot, als weiteste Entfaltung die sichtbare Natur, als Lebensprincip aber die haltende und belebende Gotteskraft, durch deren unausgesetzte Mitwirkung die ganze Weltentwickelung erst ermöglicht wird, anzusehen ist.

Wir hätten somit das Nöthigste von der kabbalistischen Lehre über die Gottesnamen erörtert, und könnten diesen Gegenstand hier verlassen, wenn wir nicht zuvor noch auf einen diesen Punkt betreffenden Unterschied zwischen der Anschauung des Sohar und der anderer jüdischen Religionsphilosophen aufmerksam machen wollten. Während nämlich der Sohar, wie wir gesehen, sämmtliche Namen, das berühmte Tetragrammaton (שם הויה) selbst nicht ausgenommen [3]) als erst

---

[1]) Was identisch ist mit: Jehova ist Elohim, und hier heißt: die göttliche Schöpferkraft (Elohim) wirkt zugleich noch als erhaltende und belebende (Jehova) durch die ganze Naturentwickelung fort.

[2]) D. i. die erschaffnen Dinge.

[3]) So lesen wir: קדם בריאה אסור למיעבר לי' צורה לא באות ה' ולא באות ו' ואפי' בשמא קדישא *) בו' אבל בתר דעביד הא דיוקנא נחית המן ואתקרי ידו"ד (Sohar 2. Th. 42. b.). Auf einer andern Stelle lesen wir: תאנא שמי' דעתיקא סתים מכולא ולא אתפרש באוריתא בר מן אתר חד דאומי זעיר אפין לאברהם, דכתיב בי נשבעתי נאם ד' נאם דזעיר אפין „Der Name des Alten (der Begriff der göttlichen Persönlichkeit) wird überall in der Tora geheim und verborgen gehalten, außer an einer Stelle, wo deutlich darauf hingewiesen wird, nämlich da, wo Gott zu Abraham sagt: Bei

---

*) של"ה (fol. 3. b.) hat die Leseart: בשמא מפרש, was übrigens dasselbe ist.

bei der Schöpfung entstanden betrachtet, wonach also der Ausspruch der פרקי דר״א: »Vor der Schöpfung war Gott mit seinem Namen allein« nur auf den Namen מי sich beziehen kann [1]), lehren andre Religionsphilosophen, an deren Spitze der berühmte Maimonides steht, daß zwar die übrigen Namen allerdings mit der Schöpfung erst entstanden sein können, das Tetragrammaton mache jedoch hievon eine Ausnahme, und auf dieses eben beziehe sich der Ausspruch des R. Elieser: הוא ושמו בלבד. Jehova bezeichnet also nach

mir habe ich geschworen, spricht Jehova (1. M. 22, 16.) — Jehova bedeutet das kurze Gesicht." (Sohar 3. Th. 130. a.). Zur Verständniß dieser Worte müssen wir uns erinnern, daß das „lange Gesicht" eine höhere, obschon für uns dunklere, das „kurze Gesicht" eine niedre, aber für uns deutlichere Anschauung Gottes bedeutet. Wenn es nun, meint der Sohar, in der Schrift heißt: Bei mir habe ich geschworen, spricht Jehova", so muß der durch die Worte „bei mir" angedeutete Begriff ein höherer sein, als der in Jehova enthaltene. — Aus dieser Soharstelle ersehen wir nun erstens, daß der Begriff Gottes an sich nicht durch Jehova ausgedrückt wird, ja, daß es für diesen Begriff überhaupt keinen Ausdruck in der Bibel giebt, da selbst in der hier vom Sohar erwähnten Ausnahme das Wort בי blos eine geheime, versteckte Andeutung enthält. Es wird hier zweitens wiederholt, was schon aus der oben von uns angeführten Stelle über אהיה hervorgeht, daß der שם הויה den Begriff En-Sof und selbst den Gesichtspunkt der Krone (was der Sohar das lange Gesicht nennt) nicht erreicht, sondern blos den des kurzen Gesichtes. *) Es läßt sich aber auch drittens diese Soharstelle als Stütze für die Meinung derjenigen Kabbalisten gebrauchen, welche (s. oben S. 235.) in dem Namen Jehova eine geheimnißvolle, obschon allerdings diesen Begriff nicht völlig deckende Hindeutung auf das En-Sof zu finden glauben — was hier in der That aus der Zusammenstellung von בי und ה׳ **) hervorzugehen scheint.

[1]) In dieser Behauptung stimmt freilich ein großer Theil der modernen Kabbalisten mit uns nicht überein, s. unten.

*) Ausdrücklich heißt es übrigens (Sohar 3. Th. 129. a): זעיר אנפין אקרי י״י ארך אנפין אקרי אי״ן.

**) „Bei mir schwöre ich, spricht Jehova" — Der Schwur bei der in בי enthaltenen, jede Gemeinschaft ausschließenden Persönlichkeit Gottes, wird hier also durch Jehova angekündigt.

diesen Gelehrten das göttliche Sein, abgesehen von jeder Verbindung mit der Welt. Es leuchtet von selbst ein, daß demnach auch die Worte Sacharia's: ביום ההוא יהיה ה׳ אחד ושמו אחד von ihnen eine ganz andre Deutung erhalten müssen, als die oben vom Sohar gegebene; und in der That giebt Maimonides eine andre, seiner Anschauung angemessene Auslegung dieses Verses. Doch lassen wir ihn selbst reden:

»Alle göttliche Namen, welche in den heiligen Schriften vorgefunden werden, sind von Handlungen abgeleitet; nur ein einziger, aus Jod, Hé, Waw und Hé bestehender, ist nur ihm eigen, in welcher Hinsicht er auch: שם המפורש genannt wird, d. h. ein Name, welcher die göttliche, jede Gemeinschaft ausschließende Individualität deutlich bezeichnet [1]) ... Ohne Zweifel hat dieser hochgeehrte Name irgend eine blos ihm eigenthümliche Bedeutung, oder drückt vielleicht in der Ursprache die Nothwendigkeit des göttlichen Daseins (חיוב המציאות) aus. Dagegen bedeuten sämmtliche übrige göttliche Namen, als sämmtlich abgeleitete, bloße Eigenschaften. Daher kommt es, daß, als jene abgeleiteten göttlichen Namen sich häuften und die Menschen zu dem irrigen Glauben ver-

---

[1]) Hiermit will M., wie Fürstenthal z. Stelle richtig bemerkt, die Schwierigkeit heben, daß der שם הויה, welcher nach M. das Wesen Gottes bezeichnet, שם המפורש (ein deutlicher Name) und nicht vielmehr שם נסתר (ein verborgener Name) genannt werde, und bezieht daher das Wort מפורש auf die abgrenzende, alle Gemeinschaft entfernende Individualität. Nach der Meinung des Sohar hingegen, wo der שם הויה nicht die isolirte Individualität Gottes, sondern den aus der vollen Weltentwickelung, aus dem Inbegriff der ganzen erschaffenen Natur resultirenden Gottesbegriff bezeichnet, bedeutet שם המפורש wirklich: den deutlichen oder erklärten Namen, durch welchen zugleich, wie oben erwähnt, alle übrigen Namen und Sefirot ihre Erklärung finden.

anfaßten, daß Gott eben so viele Eigenschaften besitze, als es Handlungen giebt, von denen diese Namen abgeleitet werden, Gott die Verheißung verkündigen ließ, daß er den Menschen eine Einsicht verleihen werde, welche ihnen jeden Zweifel in dieser Hinsicht benehmen soll, wie es heißt: »An jenem Tod wird Gott eins und sein Name eins sein«, d. h. so wie er eins ist, so wird er auch nur mit einem einzigen Namen, nämlich dem wesentlichen, unabgeleiteten, benannt werden. In demselben Sinne heißt es in den Aphorismen des R. Eliefer: Vor Erschaffung der Welt existirte nur Gott und sein Name. Merke wohl, wie er deutlich darauf hinwies, daß sämmtliche abgeleitete Namen erst nach Erschaffung der Welt entstanden, was auch wirklich der Fall ist, indem alle diese Namen sich auf Wirkungen beziehen, welche in der Welt vor sich gehen; betrachtet man hingegen das göttliche Wesen an sich, isolirt und von jedem Wirken abstrahirend, so kommt ihm kein abgeleiteter, sondern nur ein einziger, eigenthümlicher Name zu, welcher blos auf sein Wesen hindeutet, als welchen wir keinen andern besitzen, als jenen aus Jod, Hé, Waw und Hé bestehenden, welches der wahre שם המפורש ist.« [1])

---

[1]) More Nebuchim I. Th. Cap. 61., deutsch von Fürstenthal, Krotoschin 1839. — Unmittelbar nach den citirten Worten fügt Maimonides noch hinzu: לא תחשוב זולת זה ולא יעלה במחשבתך שגעון כותבי הקמיעות וכו׳ יחשבו שהם יעשו נפלאות „Anders darfst du dir die Sache nicht denken, noch bei dir den Tollsinn der Amulettenschreiber aufkommen lassen, welche sich verschiedener Gottesnamen zu vorgeblichen Wunderwerken bedienen", worauf Fürstenthal in seinem hebräischen Commentare bemerkt, daß dies vermuthlich eine Anspielung auf die rabb. Ansicht sei, daß Gott, obschon er vor der Schöpfung nur einen Namen besessen, doch indem er zur Schöpfung schritt, mehrere andere angenommen, mit denen er die Welt schuf, woraus denn weiter gefolgert wird, daß die Kenntniß dieser Namen eine

Halten wir nun diese klar ausgesprochenen Worte Maimonides' mit der oben von uns angeführten Meinung des Sohar zusammen, so ergiebt sich, daß zwar beide darin übereinstimmen, in dem שם הויה eine Hinweisung auf das göttliche Sein zu erblicken, jedoch mit dem Unterschiede, daß nach dem Sohar dieses göttliche Sein nie anders als in Verbindung mit einem außergöttlichem Sein, d. i. mit der Welt, gedacht werden darf, oder besser: Jehova bezeichnet eben das in dem Weltenleben sich manifestirende und durch dasselbe erkennbare göttliche Sein, während nach Maimonides dieser Name gerade das isolirte, von allem andern Sein unterschiedene Sein Gottes ausdrückt; in den Worten R. Eliefer's: עד שלא נברא העולם היה הוא ושמו בלבד, bezieht daher M. das Wort ושמו ganz richtig auf Jehova, was hingegen nach dem Sohar durchaus nicht angehen kann.

Hier sind wir jedoch an dem Punkte angelangt, wo,

---

wunderwirkende Kraft erzeugen müsse, welche Ansicht M. hier bekämpft." — Diese Hypothese ist sehr sinnreich, und in der That scheint die practische Kabbala zum großen Theile auf dieser Theorie zu beruhen. Doch wollen wir — allerdings blos als Vermuthung — hier bemerken, daß der Sohar — wenigstens was die erwähnte Theorie betrifft — die Ansicht jener Kabbalisten nicht zu theilen scheint. Nach ihm hat nämlich Gott nicht, indem er zur Schöpfung schritt, die Namen angenommen, sondern nach der Schöpfung, oder vielmehr, die Namen bezeichnen eben den Schöpfungsact selbst. So bezeichnet z. B., wie man sich noch erinnern wird, der Name אהיה die Schöpfung der ersten Sefira; אשר אהיה das Entwickelungsvermögen dieser ersten Substanz; ה endlich den Uebergang dieses Vermögens zur Wirklichkeit. *)

---

*) Auch die Sohar Th. 2. 130. b. befindlichen Worte: אלין נצוצי דאתוון דאתבריון בהו שמיא וארעא, welche anscheinend — im Gegensatz zu unserer Vermuthung — jener Theorie beistimmen, lassen sich bei reiferm Nachdenken, besonders wenn man die bald darauf folgenden Worte אינון רזא דשמא קדישא in Erwägung zieht, leicht mit unserer Ansicht in Einklang bringen.

wie bereits angedeutet, einige neuere Kabbalisten mit uns nicht übereinstimmen. Diese nämlich, davon ausgehend, daß der שם הויה allgemein für den N. pr. Gottes [1]), der alle übrigen göttlichen Namen umfaßt, angesehen wird, wegen welcher Vorzüglichkeit und besondrer Heiligkeit er auch ein nomen ineffabile [2]) ist, glauben auch die Worte R. Eliesers: Vor der Schöpfung existirten nur Gott und sein Name, auf nichts andres, als auf den שם הויה beziehen zu müssen. [3]) Da dies nun aber mit den ausdrücklichen, oben von uns citirten Worten des Sohar: קדם בריאה אסור למיעבד לי' דמיון ואפי' בשמא מפרש collidirt, so suchen sie durch syncretistische Erklärungen diesen Widerspruch zu heben. Unter diesen Erklärungen ist folgende die beliebteste und unstreitig noch die beste: »Der שם הויה — sagt der Vf. des גנת אגוז [4]) — ist zwar ebenso gut wie die übrigen Namen erst mit der Schöpfung entstanden, doch bezieht sich dies blos auf die Form (nämlich Buchstaben und

---

[1]) הסכימו בעלי הקבלה ובעלי הפשט וחוקרי ו[ת]ורתינו כלם היות שם בן ד' שם העצם, Scheiah 3. b.; vgl. noch Sota 38. a.: אתה אומר בשם המפורש או אינו אלא בכינוי ת"ל ושמו את שמי שמי המיוחד לי.

[2]) Dieser Name wird als ein Keri perpet. immer mit den entlehnten Vocalen von Adonai gelesen, was einer sehr alten Tradition zufolge schon zur Zeit Mosis geschehen sein soll, s. Pesachim 50. a.: לא כשאני נכתב אני נקרא נכתב אני ביו"ד ה"א ונקרא אני באל"ף דל"ת.

[3]) Vgl. Schaare Zedeck 29. a.: ודע כי שם בן ד' הוא סוד השם ית' מעיד שאין בעצם אמתתו שום שינוי וגרעון, אלא קיימת בשוה קודם שברא עולם ואחר שברא עולם.

[4]) Angeführt von של"ה 5, a.; vgl. מעין גנים (eine Epitome des Ginnat Egos) ad init.; vgl. auch ר' חיים in Marechet ha-Schemot: לא היו או האותיות אשר מהם נבנה השם ולזה נקראו אותיות מלשון אתא ר"ל שבאו אחר שנתגלו האצילות.

Aussprache) dieses Namens, während die innere Bedeutung desselben, die das göttliche Sein bezeichnet, nothwendig von Ewigkeit her sein muß. Wenn daher R. Elieser sagt. Vor der Schöpfung existirte nur Gott und sein Name, so ist hiermit die innere Bedeutung dieses Namens gemeint, da es damals noch keiner äußern Form bedurfte, um diese Bedeutung mitzutheilen. Hingegen bedürfen wir, die wir sinnliche Geschöpfe sind, sinnenfälliger Formen, um uns diese Bedeutung zu veranschaulichen und dies nennt man das Entstandensein des göttlichen Namens. Da nun aber die innere, geistige Bedeutung das göttliche Sein nach der Wirklichkeit, die wahre Individualität Gottes bezeichnet, so kann man sagen: das göttliche Sein fällt mit seinem Namen zusammen. Dies meint der Prophet: »Einst wird Gott eins sein und sein Name eins«, d. h. da man die Einheit des göttlichen Wesens anerkennen wird, so wird man auch nothwendig die Einheit seines Namens anerkennen, indem beide identisch sind.«[1])

So scharfsinnig aber auch diese Erklärung ist, so entfernt sie sich, unsres Dafürhaltens, doch gänzlich von der Anschauung des Sohar. Nach dieser ist es durchaus nicht Sache des שם הויה das göttliche Wesen an sich, das ausschließliche Sein Gottes zu bezeichnen, vielmehr ist in ihm das göttliche Sein, Schaffen und Erhalten zusammengefaßt[2]). Al-

---

[1]) כלומר בהיות העדות שה׳ אחד הרי גם העדות ששמו אחד, כי שמי ואמתת מציאותי דבר אחד.

[2]) In diesem Sinne sagen die Kabbalisten mit Recht: סוד ההויה הוא סוד כל המציאות שבעולם, und der Vf. des Majan Gannim selbst, der erwähntermaßen im שם הויה das ausschließliche Sein Gottes erkennen will, wird durch einen unwiderstehlichen Hang angetrieben, den Ausspruch zu thun: אני ההויה האמיתית אשר ממני נמצאו כל הנמצאים, כי שמי סוד הויתי, והויתי סוד מציאותי.

lerdings hat die Schrift auch da, wo sie die Persönlichkeit Gottes als solche ausdrücken will, keinen andern Namen als eben diesen auch auf das göttliche Sein hinweisenden שם הויה, in welchem Sinne er auch שם העצם genannt wird. Allein die Schrift redet auch nur zu **uns**, als **Geschöpfen**, und darum ist eben der שם הויה, da er mit dem Begriffe des Seins zugleich den des Schaffens und Erhaltens verbindet, für uns gerade der bezeichnendste. Wenn hingegen R. Elieser sagt: »**vor** der Schöpfung existirten nur Gott und sein Name«, so kann dies nicht der שם הויה sein, da ein solcher Name nicht nur der äußern Form, sondern auch dem innern Begriffe nach, damals noch nicht existiren konnte [1]), und Gott nur den Namen hatte, der die Frage ausdrückt (מי), eine Frage, die keine Antwort erhalten kann [2]), weil wir eben

---

ומאמיתת מציאת שם המיוחד נתחדש הכל. — Er fühlte also gleichfalls, daß in diesem Namen immer zugleich eine gewisse Beziehung zur Schöpfung enthalten. — Vgl. **Pardes Rimonim** (Pf. des vierbst. Nam. Cap. 1.): שם בן ד' הוא המורה על עצמות נאצליו בללם ופרטם, und **Sohar** (3. Th. 65. b.): דא פרטא ודא קוימא.

[1]) Wir haben zwar oben gehört, daß der שם הויה auch eine versteckte Hindeutung *) auf das En-Sof enthält, doch begreift dies nur den Gesichtspunkt, wo das En-Sof mit der Schöpfung in Beziehung gedacht wird, ja die wichtigsten Commentatoren wollen überhaupt keine Hindeutung, weder eine offene noch versteckte, auf das En-Sof selbst, sondern blos auf die **Beziehung** zwischen En-Sof und Krone gelten lassen **).

[2]) Daher der mit מי correspondirende Name אין סוף und die Ausdrücke טמירא דכל טמירין סתימא דכל סתימין.

---

*) רמוא דקוצא דיו״ד.

) קוצו של יו״ד רומז לכתרא עלאה ועל קבלתה מא״ם, **Pardes 2. Pforte. Vgl. Sefer ha-Brith II. Abth. 1. Cap. 5: קוצו של יו״ד הוא סוד כתר כו' ובו מסתתר ומתלבש הוט א״ס שהוא המאציל אשר לא ירמז עליו אפילו שום קוץ מבש״ב אות ואינו נכלל בשום חשבון כלל. Vgl. jedoch noch **Pelach ha-Rimon** bei **Schelah** (fol. 4. a.) über den Unterschied zwischen dem vocalisirten und vocallosen Tetragrammaton.

als Geschöpfe ein solches, von allem Wirken und aller Gemeinschaft abstrahirendes, isolirtes Sein nicht begreifen können [1]).

Erweist sich aber hieraus die in Rede stehende, von Ginnat Egos und Majan Gannim gegebene Erklärung des Satzes: עד שלא נברא העולם היה הוא ושמו בלבד, als eine mit dem Sohar nicht übereinstimmende, so können wir dies mit noch größerm Rechte von deren Auslegung der Worte des Propheten: ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, behaupten. Der Sohar verwahrt sich erstlich, wie wir oben [2]) gesehen, ausdrücklich vor einer Deutung dieses Verses in dem Sinne: Gott ist einig und sein Name ist einig, weil ein solcher Ausspruch auf zwei zwar parallellaufende, aber immer getrennt bleibende Einheitsbegriffe, mit andern Worten: auf zwei besondere Einheiten, hinweisen würde. Dann bezieht er das Wort ושמו (»und sein Name«) nicht auf Jehova, sondern auf Elohim, so daß der Satz identisch wird mit: »Jehova ist Elohim«; eine Auslegung, die nur nach unserer oben gegebenen Erklärung ein genügendes Verständniß erhält, und die allein schon hinreicht die ganze Auslegung des Majan Gannim als unrichtig zu erweisen.

Noch weniger stichhaltig sind einige andre Auslegungen, welche bald in den Worten: עד שלא נברא העולם eine Anspielung auf die sechs Schöpfungstage [3]), oder einen Hin-

[1]) כי לא יראני האדם וחי „Es kann mich der lebende, d. i. geschaffene Mensch nicht begreifen".

[2]) S. 239—240 Note.

[3]) „Es scheint, daß R. Elieser nicht wirklich die Zeit vor der Schöpfung im Sinne haben konnte, indem damals der Name Gottes noch keine Bedeutung hatte, sondern blos die der sechs Schöpfungstage; die Worte עד שלא נברא העולם dürfen daher nicht übersetzt werden „ehe die Welt erschaffen wurde" sondern „ehe die Weltschöpfung

blick auf die Zukunft [1]), bald in dem Schlusse: הוי הוא ושמו בלבד eine Anspielung auf das Emanationsprincip [2]),

vollendet war." (Schefa Tal fol. 28. b). — Das Gezwungene dieser Erklärung fällt in die Augen.

[1]) „Will man aber die Worte: עד שלא נברא העולם durchaus nicht aus ihrem buchstäblichen Sinne herausnehmen, so kann man nur sagen, R. Eliefer spricht von der vorweltlichen Zeit nach unsren, von der Schöpfung abgeleiteten Begriffen, er legt Gott vor der Schöpfung einen Namen bei, der ihm eigentlich nur nach derselben gebührt (נקרא הוי"ה על שם עתיד)". ib. ib. — Aber auch diese Erklärung, obschon ihr sogar folgende Worte des Sohar: קדם דברא עלמא אתקרי הוא בכל אינון דרגין על שם בריין דעתידין (3. Th. 257. b.) zu entsprechen scheinen, hält doch bei reiferm Nachdenken nicht Stich. Nicht nur würde der Sohar sich selbst widersprechen, indem es an einer andern oben citirten Stelle *) heißt: קדם בריאה אסור למיעבד לי' צורה ואפי' בשמא מפרש, sondern es wäre auch unbegreiflich, warum R. Eliefer, wenn er anders von der vorweltlichen Zeit nach unsren jetzigen Begriffen spricht, Gott nur einen Namen (ושמו בלבד) und nicht vielmehr — was der Sohar in der That mit den Worten אתקרי בכל אינון דרגין thut — auch alle übrigen Namen beilegt. Es ist daher klar, daß der Sohar in der ersten Stelle allerdings von der vorweltlichen Zeit nach unsern jetzigen Begriffen spricht, und in diesem Sinne Gott sämmtliche Namen und Bezeichnungen (כל דרגין) ohne Unterschied beilegt, in der zweiten Stelle jedoch, wo diese vorweltliche Zeit nach der Wirklichkeit ins Auge gefaßt wird, läßt der Sohar mit Recht keinen einzigen biblischen Namen (אפי' שמא מפרש) gelten. Wenn daher R. Eliefer, der in seinem Satze עד שלא נברא כו' offenbar darauf ausgeht den Gegensatz zwischen der Zeit vor und nach der Schöpfung hervorzuheben, Gott dennoch nur einen einzigen Namen beilegt (הוי הוא ושמו בלבד); so kann dies — nach dem Standpunkte des Sohar — keiner der biblischen Namen, sondern nur der (mit En-Sof identische und später bei der Schöpfung in Elohim aufgegangene) Name מי sein.

[2]) Diese Erklärung giebt de. Vf. des Schne Luchot ha-Brit in einer weitläufigen Abhandlung, deren Quintessenz Folgendes ist: Da der Name Jehova der Inbegriff aller Gottesnamen und Sefirot und somit der geistigen Elemente der Welt ist, so kann man sagen, dieser Name begreift die ganze Emanation in sich. Um nun anzu-

*) Da beide Stellen zum Raja mehemna gehören, so bleibt nicht einmal die Ausflucht, sie verschiedenen Verfassern zuzuschreiben

oder auch auf die Identität Gottes und seines Willens [1]) finden wollen. — Um es kurz zu sagen — außer den besondern Schwierigkeiten, denen jede einzelne dieser Erklärungen unterliegt, giebt es noch eine allen gemeinsame, nämlich die,

zeigen, daß Alles, bevor es sich als Erscheinung realisirte, als Idee in der höchsten Intelligenz, d. i. in der Gottheit vereinigt war, sagt R. Elieser: Vor Erschaffung der Welt war Gott und sein Name allein d. i. eins *)". — Aber abgesehen davon, daß das Ganze auf der Voraussetzung beruht, die Kabbala lehre die Emanation, was wie oben bereits als unbegründet zurückgewiesen, so hätten auch nach dieser Erklärung die Worte R. Eliesers nicht ושמו בלבד, sondern ושמו אחד lauten müssen **).

[1]) „Wenn wir sagen, Gott hat die Welt erschaffen, so setzen wir einen dem Schöpfungsakte vorangegangenen göttlichen Willen zu schaffen voraus, in welchem Willen wir also den ersten Anstoß zu einem außergöttlichen Dasein erkennen müssen. Durch diese Voraussetzung ist jedoch schon unvermerkt — indem man Gott von seinem Willen, der nicht Gott ist, unterscheidet — gegen den Monotheismus verstoßen. Gegen diese Vorstellung erklärt sich daher R. Eliesér, indem er sagt: Vor Erschaffung der Welt war Gott und sein Name, d. i. sein Wille ***) eins — das heißt mit andern Worten: obschon der abstrahirende Verstand sich nothgedrungen fühlt, einen der Schöpfung vorangegangenen göttlichen Willen, welchem alles Außergöttliche sein Dasein verdankt, zu statuiren, so ist doch dieser Wille nicht etwas von Gott Unterschiedenes, sondern Gott ist und war immer mit seinem Willen eins und dasselbe. Da diese Einheit aber, wegen der menschlichen Kurzsichtigkeit nicht allgemein gefaßt oder anerkannt wird, so versichert der Prophet, daß einst Gott und sein Name d. i. sein Wille als eins erkannt werden sollen ****).

*) של״ה 4. b; vgl. Sefer ha-Brith II. 1, 5, der dieselbe Erklärung giebt.

**) Sefer ha-Brith ib. citirt in der That: היה הוא ושמו אחד, was sich aber aus den Citaten aller übrigen Kabbalisten als falsch erweist.

***) Der Wille Gottes ist sein Name, denn er ist das Erste, was von ihm kund ward, auch hat das Wort שמו gleichen Zahlenwerth mit dem Worte רצון. Pelach ha-Rimon, angeführt von Schelah 4. a.

****) Dies, nach unserer Auffassung, der Sinn in Pelach ha-Rimon ib.: שמו בגי׳ רצון והוא דשמיה חד הוא ורעותיה חד וזה שמו שהוא רצונו מיוחד במחשבתו ית׳ בו. Diese Erklärung wird zwar von Schelah ib. künstlich mit der vorhergehenden zusammengeworfen und somit ebenfalls auf die Emanation bezogen. Doch kommt, glauben wir, unsre Auffassung, weil natürlicher, der Wahrheit näher.

daß das Wort ושמו, welches der Sohar erwähntermaßen in seiner Erklärung der Worte Sacharia's ausdrücklich auf Elohim bezieht, in den פרקי דר״א auf etwas ganz Anderes (nach den Meisten auf Jehova) bezogen werden soll. Hingegen fällt diese Schwierigkeit nach unserer Auffassung, nach welcher in פרקי דר״א der Name מי gemeint wird, von selbst weg; denn eben dieser Name, der allein Gott vor der Schöpfung zukam, war es, aus welchem, wie man sich erinnern wird, beim Schöpfungsacte (als מי mit אלה zusammentrat) der Name אלהים entstand [1]).

Aber auch nach dieser Erklärung hätte — abgesehen von der Schwierigkeit das Wort ושמו durch Wille zu erklären — der Ausspruch R. Eliezer's הוא ושמו אחד, nicht aber בלבד lauten müssen.

[1]) Es versteht sich jedoch von selbst, daß wir bei unserer Erklärung, den Standpunkt des Sohar einnehmend, nur von diesem aus den Ausspruch R. Eliezer's ins Auge gefaßt; während wir bei einer unabhängigen Erklärung der פרקי דר״א wohl einer andern Auffassung (z. B. der Maimonidischen) den Vorzug geben würden.

Nach einer Hypothese meines Bruders (Dr. H. Joel) hat der Ausspruch R. Eliezer's eine blos antithetische Bedeutung. Die durch die Schöpfung gewonnene und durch fortschreitende Entwickelung derselben immer mehr noch zu gewinnende Gotteserkenntniß soll durch den Gegensatz der vorweltlichen Zeit um so stärker hervorgehoben werden. Das Wort ושמו bezieht sich nämlich auf die geschaffene Natur, die vom Dasein Gottes zeugt, also nach dem Sohar, auf Elohim; die Worte הוא ושמו בלבד sind zu nehmen, wie הוא בלבד ושמו בלבד. Der Sinn des ganzen Satzes ist demnach folgender: Vor Erschaffung der Welt waren Gott und sein Name getrennt, d. i. es existirte nichts, wodurch eine Anerkennung Gottes hätte bewirkt werden können. In Zukunft aber werden Gott und sein Name eins sein (ה׳ אחד ושמו אחד), indem nämlich nach durchgemachter Entwickelung alles zu einer solchen Anerkennung Nöthige, mithin der vollendete Schöpfungsbegriff (d. i. nach d. Sohar, die Vereinigung von Jehova und Elohim) oder der volle Name Gottes realisirt sein wird. Das Wort ושמו bezieht sich demnach sowohl in פרקי דר״א, als auch in Sacharias auf אלהים. — Diese Erklärung harmonirt, was den Vordersatz betrifft, insofern

Aus allem Bisherigen geht klar hervor, daß von dem Standpunkte des Sohar aus das Wort ושמך sich nicht auf Jehova bezieht. Dies thut jedoch der Vorzüglichkeit und Heiligkeit des שם הויה, wie der allgemeinen Annahme, daß er der wahre שם העצם sei, durchaus keinen Abbruch. Denn da es Grundsatz der Kabbala ist, daß die Gottesnamen überhaupt keine theoretisch-objektive Erkenntniß enhalten, sondern blos unsrer auf der Betrachtung der Schöpfung beruhenden Vorstellung von Gott einen Ausdruck verleihen, so ist derjenige Gottesname, welcher diese Schöpfung in ihrer vollen Entwickelung und eben dadurch Gott als seiend, schaffend und erhaltend zugleich bezeichnet, der heiligste und wird mit Recht, da er alle übrigen Namen, selbst den der ersten Sefira entsprechenden אהיה [1]) in sich begreift, der wahre שם

dem Geiste nach mit der unsrigen, als auch in unsrer Auffassung: Gott hatte den Namen מי, eigentlich der negative Gedanke enthalten ist: Gott hatte gar keinen Namen.

[1]) Die hierbei von einigen Kabbalisten aufgeworfene Frage, woher es denn komme, daß der hochheilige, der höchsten Sefira entsprechende Name אהיה dem Namen Jehova an Wichtigkeit nachstehe, wird in der Vorrede des Schare Orah dahin beantwortet, daß Ehjeh als die Wurzel, Jehova aber als der Stamm des Baumes anzusehen sei, von dem Stamme nun, nicht aber von der Wurzel gehen Aeste und Zweige nach allen Seiten aus. Mit dieser Antwort begnügt sich jedoch der Vf. des Schelah (fol. 7. a.) nicht. Denn, sagt er, dies löst höchstens die Frage, warum Jehova und nicht Ehjeh als Inbegriff der übrigen Gottesnamen angesehen werde, hingegen bleibt noch eine andre, warum nämlich אהיה, trotz seiner tiefern und geheimnißvollern Bedeutung — da er eingestandenermaßen die Wurzel bildet — buchstäblich ausgesprochen werden dürfe, während יהוה ein nomen ineffabile sei. Diese Schwierigkeit, meint er daher, lasse sich nur durch Folgendes heben: Da der erste Schöpfungsact begrifflich völlig unerreichbar, so kann dieser Gesichtspunkt auch keine Vorstellung von Gott gewähren. Wenn aber dessen ungeachtet von einer diesen Gesichtspunct bezeichnenden Sefira (nämlich כתר) und einem ihr entsprechenden Gottesnamen (nämlich אהיה) die Rede ist, so geschieht dies, wie schon

העצם genannt [1]). Etwas Andres ist es, wenn R. Elieser, auf den vorweltlichen Standpunkt zurückgehend und somit von aller Beziehung Gottes zur Welt abstrahirend — was,

die Etymologie dieser Worte*) beweist, blos darum, weil man von dieser, obschon an sich unbegreiflichen Sefira eine durch die nachfolgenden Sefirot (חכמה und בינה) vermittelte dunkle Anschauung oder vielmehr Ahnung erhalten**). Das Aussprechen des Namens אהיה kann demnach, da dieser Name selbst schon auf das Geheimnißvolle und Unbegreifliche desselben hinweist, keinen Nachtheil haben. Hingegen ist der in Jehova enthaltene Begriff der sich entwickelnden Schöpfung nicht so völlig unerreichbar***). Das buchstäbliche Aussprechen desselben würde daher allerdings, indem es eine leichte Faßlichkeit seiner Bedeutung vorauszusetzen schiene, der Heiligkeit dieses Namens Eintrag thun, weshalb er blos mit den Vocalen des minder geheimnißvollen Adonai gelesen werden darf.

[1]) Für diese unsre Ansicht haben wir jetzt auch einen Gewährsmann gefunden. Folgendes lehrt nämlich Cordnero: מה שאנו אומרים שם בן ד׳ הוא שם העצם אין ר״ל שמורה על עצמות המאציל א״ס כי אין דבר שיגבל עצמותו חלילה ולהיות זה אמת הסכימו חכמי ישראל ונביאיהם לכנותו בשמות מורים העלם כדפי׳ בשער הא״ס מורים על ההעלם קדושתו מרעיוני הלבבות אמנם המגלה לנו אלוהותו וקצת מרוממותו הם נאצליו ויען כי שם בן ד׳ הוא שם כולל כל האצילות בכללות ובפרטי׳ הן רב ומעט יצדק לפי זה כי שם בן ד׳ הוא שם העצם המורה על עצמות נאצליו כללם ופרטם כפי אשר נגלה למשה ע״ה. פרדס שער שם בן ד׳ פ״א.

*) „כהר" oder כַּתַּר (Job 36, 2.) bedeutet: warte! d. h. denke jetzt über diese Sefira noch nicht nach, denn sie bietet auf ihrem eignen Standpunkte gar kein erklärliches Verhältniß zu unsrer Intelligenz dar, nur dann erst, wenn du, an ihr vorübergehend zu den nachfolgenden Sefirot gelangt sein wirst, kannst du retrospectiv auch auf die erste Sefira dein Denken richten. Dieselbe Bedeutung hat auch der Name יְהְוָה, was wörtlich heißt: ich werde sein, oder: bin bereit zu sein (הא קאים אנא למהוי)". Schelah ib.

**) Ueberhaupt ist, wie oben schon angedeutet worden, unsre Erkenntniß der ganzen höchsten Dreiheit (der drei obersten Sefirot) eine sehr dunkele, die erst in den nachfolgenden Sefirot der Constitution ihre Erklärung findet. So sind die Wurzeln eines Baumes dem Auge unsichtbar und doch sind sie es, welche dem Baume die aus der Erde gesogenen Säfte zuführen, die dieser in sich aufnimmt und verarbeitet, so daß man an dem saftreichen Baume die im tiefen Dunkel ruhenden Wurzeln erkennt. Pardes Rimonim, Azilut Kap. 5.

***) Das Geheimniß dieses Namens ist dem Mose offenbart worden. Sohar 3. Th. 65 b.

beiläufig bemerkt, bei der Bibel nie der Fall ist [1]) — den Ausspruch thut: Vor der Schöpfung existirten nur Gott und sein Name, ein Ausspruch, der mit andern Worten lauten muß: Es läßt sich von diesem Gesichtspuncte aus von Gott durchaus nichts prädiciren — da kann freilich das Wort ושמו weder auf Jehova, noch irgend einen biblischen Namen, sondern nur auf den der negativen Bezeichnung אין סוף entsprechenden Namen מי bezogen werden. Im Ganzen sprechen die Kabbalisten hierin also folgenden Gedanken aus: Vor der Schöpfung war Gott namenlos, oder, mit dem Sohar zu reden, er hatte blos den Namen, der die Frage ausdrückt; beim ersten Schöpfungsacte, oder, wie der Sohar sagt, bei der Verbindung von מי und אלה, nahm Gott den Namen Elohim an; zu diesem trat dann noch, um die in dem regelmäßigen Weltenleben waltende Gotteskraft zu bezeichnen, der Name Jehova hinzu: aber gerade dieser letztere, für uns wichtigste Name entbehrt noch bei einem großen Theile der Menschen — welche in Gott zwar den Urheber, aber nicht den Weltregierer erblicken, und eine blind wirkende Naturkraft an die Stelle des lebendigen Gottes setzen — der gebührenden Anerkennung; in diesem Sinne ist also zur Zeit noch Jehova von Elohim gleichsam getrennt — daher die prophetische Verheißung: Einst wird Jehova mit seinem Namen eins sein, was der Sohar mit den Worten erklärt: Jehova und Elohim werden eins sein [2]).

---

[1]) Die Bibel berührt zwar oft, indem sie von Gott spricht, auch solche Gesichtspuncte, auf welche der Name Jehova nicht paßt — so hat sie, wie wir wissen, für den aller Entwickelung vorhergehenden Urbeginn der Schöpfung den entsprechenden Gottesnamen אהיה — aber nie kommt sie in den Fall, von Gott vor der Schöpfung zu sprechen.

[2]) Daraus erklärt sich auch, warum R. Eliezer, von dem Style

XII. Wechselwirkung und Impuls.

Man erinnert sich, daß die Schlüsse der Kabbala größtentheils auf Analogie beruhen, oder deutlicher, daß sie alles in der sichtbaren Natur Wahrnehmbare analogisch auf das Unsichtbare überträgt. Aus dieser Methode geht auch noch Folgendes hervor. Die sichtbare Natur läßt überall eine Abhängigkeit der niedern Wesen von den höhern bemerken: die Planeten empfangen ihr Licht von der Sonne, die Erde empfängt den Regen aus den Wolken, Thier und Pflanze können des Lichtes und der Wärme von oben nicht entbehren. Man bemerkt aber auch, daß der Anstoß immer von unten ausgeht: so steigen von der Erde die Dünste auf, die sich oben in Regentropfen verwandeln; so verbindet der Fortpflanzungstrieb die Geschlechter, ehe eine höhere Kraft die Erzeugung bewirkt und dem Embryo Leben und Seele mittheilt [1]). Diese Wahrnehmungen tragen nun die Kabbalisten auf das allgemeine Weltenleben über. Da sämmtliche Welten nur Glieder einer Kette sind, so müssen sie auch in immerwährender Wechselwirkung stehen Dasselbe Verhältniß,

---

der Bibel, welche (Sacharias 14, 9.) ושמו אחד hat, abweicht *), und dafür ושמו בלבד setzt, eben so, warum er nicht mit der Schrift ה׳ ושמו, sondern הוא ושמו sagt. Die erste Frage bleibt besonders nach den Erklärungen des Schelah und Pelach ha-Rimon, die andre nach der Maimonides' ohne Antwort. Hingegen sind nach der von uns dargestellten Ansicht des Sohar, nach welcher die Schrift von der Identität Jehova's mit Elohim spricht, R. Eliefer aber einen ganz andern Begriff bezeichnet, diese Abweichungen sehr erklärlich. Noch nothwendiger sind diese Abweichungen nach der oben (S. 256. Note 1.) angeführten Hypothese, wonach besonders der Ausdruck ושמו בלבד als Gegensatz zu ושמו אחד ganz an seinem Platze ist.

[1]) S. Taame Mizwot ad init.

---

*) „Mißfällt ihm etwa die Diction der Schrift?“ (ומי סני ליה לישנא דקרא), pflegt der Talmud bei ähnlichen Gelegenheiten zu fragen.

hin nämlich nicht der göttlichen Absicht, da sie die vollkommenste Gestaltung, deren sie fähig sind, noch nicht hatten [1])“.

Wir glauben, nachdem man in der Kenntniß dieses Systems so weit fortgeschritten und mit der allegorischen Sprache der Kabbalisten ziemlich vertraut ist, kaum noch die Bemerkung nöthig zu haben, daß alle diese verschiedenen Stellen im Grunde auf ein und dasselbe hinauslaufen [2]), nämlich auf

---

[1]) Ib. 135, b.

[2]) Auf einen Unterschied müssen wir jedoch aufmerksam machen, den der Sohar selbst in Ansehung dieser Formen und Principien zu machen scheint. Während er nämlich, wie uns das vorletzte Citat belehrt, in Bezug auf die drei erstern (die Wage, die Attribute und die göttliche Mitwirkung) geradezu lehrt, daß die Welt ohne sie nicht bestehen, ja nicht einmal entstehen konnte (Funken die augenblicklich verlöschen), verwahrt er sich hinsichtlich der letztern Form (der menschlichen Gestalt) ausdrücklich vor diesem Gedanken, indem er den Mangel derselben zwar einen Tod der Welt nennt, diesen Tod aber nur als einen geringern Grad von Würde (כל מאן דנחית מדרגא קארי ב״ מיתה) verstanden wissen will. Dies scheint uns — wenn wir anders mehr, als eine blos scheinbare Distinction gemacht haben — aus der Natur der Sache selbst hervorzugehen. Eine jede Welt nämlich, die nicht wie die unsre alle zu ihrem Dasein und ihrer Entwickelung nöthigen Formen und Principien hat, kann, da es ihr an der eigentlichen Lebensbedingung fehlt, nicht als existirend gedacht werden; hingegen ist es bei derjenigen Form, die der Sohar die Menschengestalt nennt*), weniger auf die Existenz der Welt, als vielmehr auf ihren höhern Lebenszweck abgesehen und der Mangel derselben führt der Welt also nicht unmittelbar den Tod im eigentlichen Sinne, sondern ein Herabsinken von dem ihr gebührenden Range, und somit freilich die Möglichkeit einer völligen Vernichtung der Ordnung der Dinge**) herbei. — In diesem Sinne und in Bezug auf diesen höhern Zweck kann es daher auch nur gemeint sein, wenn der Sohar an einem andern Orte die Worte בונה עולמות ומחריבן auf die der Offenbarung am Sinai vorhergegangenen menschlichen Geschlechter bezieht, die ein vergebliches Leben geführt haben. Dieselbe Idee liegt auch folgenden Worten des Sohar zum Grunde: „Was meint der Psalmist, wenn er sagt: Denn

---

*) S. unten die zusammenhängende Darstellung (§. 33, 36) und das Resumé am Ende dieser Abtheilung.

**) S. ebendas.

die Lehre: Gott habe unter den möglichen Welten, die sein Verstand gedacht, nach seiner Vollkommenheit die beste gewählt und hervorgebracht.

Man erinnert sich vielleicht, daß wir oben [1]) einen Midrasch angeführt, der die Lehre des Sohar: »Gott hatte vor unsrer Welt bereits Welten erschaffen und zerstört«, ebenfalls vorträgt. Zugleich haben wir dort eine andre, buchstäblichere Deutung dieses Satzes gegeben [2]), jedoch die hier erörterte allegorische für wahrscheinlicher erklärt [3]). Allein es ist uns jetzt eine Stelle aufgestoßen, die uns belehrt, daß beide Erklärungsweisen — wenigstens was den Sohar betrifft — gleich berechtigt sind, indem sie beide schon vom Sohar selbst angeführt werden [4]). Jedenfalls bleibt es gewiß, daß

---

sieh! die Könige verbanden sich — fort sind sie allesammt!? er meint die Ur-Könige, welche nicht an ihrem Orte bleiben konnten, weil die heilige Stadt und ihre Mauern noch nicht bereitet waren." (הה״ד כי הנה המלכים נועדו עברו יחדיו דלא אתקיימו באתריהו בגין דקרתא קדישא ושורוי לא אזדמנו), ib. 292. a.

[1]) S. 92. und 134.

[2]) Nach dieser schreibt der in Rede stehende Ausspruch Gott wirklich vorweltliche Schöpfungen zu, die aber der unsrigen an Vollkommenheit weit nachstehen. Es scheint dies, wie die mehrsten andern rabb. Hypothesen, gleichfalls auf Analogie der sichtbaren Natur zu beruhen, bei deren Beobachtung sich zeigt, daß immer nur ein allmähliges Fortschreiten, ein stufenmäßiges Werden in dem Willen der Gottheit liegt.

Völlig ungegründet aber ist die Deutung moderner Kabbalisten, der auch Franck (S. 149—152.) beipflichtet, nach welcher in diesem Satze eine mißglückte Schöpfung, eine inorganische, tumultuarische Emanation ausgesprochen sein soll.

[3]) Mit dieser allegorischen Deutung harmoniren auch die Worte der Rabbinen: מתחלה עלה במחשבה לבראו במה״ד ראה שאין העולם מתקיים עמד ושתף מדה״ר למה״ד. Es ist dies die Vereinigung der göttlichen Attribute und identisch mit den oben citirten Worten des Sohar: עד דנחית חסד עלאה ואתבסמו כו׳.

[4]) קב״ה הוה בונה עלמין ומחריבן, ואית מ״ד דסליק במחשבתיה

die Lehre von der besten Welt — welche übrigens schon aus der Genesis klar hervorgeht [1]) — vom Sohar mit deutlichen Worten vorgetragen wird [2]).

Nachdem wir nun die leitenden Grundsätze der Kabbala einzeln besprochen und bei den wichtigsten etwas länger verweilt haben, wollen wir jetzt eine gedrängte Darstellung dieses Systems im Zusammenhange folgen lassen.

§. 1. Gott ist seinem Wesen nach völlig unerfaßbar [3]), man kann ihn weder durch einen Namen bezeichnen, noch ihm ein Attribut beilegen, noch weniger ein Bild von ihm entwerfen [4]). Doch bedient sich die Kabbala, um diesen Gesichtspunct anzugeben, des negativen Ausdruckes אין סוף [5]) oder אין [6]).

§. 2. Aus dieser gänzlichen Unerfaßbarkeit wollte aber Gott, vermöge seiner Güte [7]), in deren Wesen es liegt, Glück-

---

למבני עלמין ולהחריבן ואמר דין מהניין לי ודין לא מהניין לי אלין דאתמר בהון את השמים ואת הארץ מהניין לי ואהרנין דאתמר בהון והארץ היתה תהו ובהו דאחזי על עלמין דסליק ברעותיה למבני לון ולא עביד לון עלייהו אתמר תהו ובהו, Anhang zum Sohar (Sefer ha-Bahir) 1. Th. Bl. 9. a.

[1]) Vgl. Mendelssohn's Tora-Commentar das. 1, 31, auch Philippson z. St.

[2]) Dieselbe Idee, obschon unter andern Voraussetzungen, findet Franck (S. 157.) in dem Umstande, daß die Kabbala die Natur einen Segen nennt. Doch wird man diesen pantheistischen Optimismus von unsrem theistischen leicht zu unterscheiden wissen.

[3]) טמירא דכל טמירין סתימא דכל סתימין.

[4]) אסור למיעבד לי' צורה ודיוקנא בעלמא כו' ואפי' בשמא קדישא ולא בשום אות כו', Sohar II, 42. b.

[5]) אין סו"ף לית ביה רשומא כלל ולא תליא שאלתא ביה ולא רעיונ' לאסתכלות' דמחשבה כלל, Sohar I, 21. a.

[6]) S. oben S. 223.

[7]) Wenn man Gott hier, trotzdem, daß er so eben als über alle Attribute erhaben bezeichnet worden, das Attribut der Güte beilegt, so

seligkeit zu verbreiten [1]), in soweit heraustreten, als es nöthig war, um seine Größe, Herrschaft und Herrlichkeit zu bekunden [2]), oder richtiger, um seine Geschöpfe diese göttliche Eigenschaft zu ihrer eignen Beseligung ahnen zu lassen [3]). Dies that er dadurch, daß er für uns eine Gestalt annahm, die ihn uns kenntlich macht [4])

§. 3. Diese Gestalt ist die Welt der Sefirot oder die

---

enthält dies keinen Widerspruch, da es uns — wie wir bald hören werden — eben durch die Schöpfung möglich geworden, von den Attributen Gottes zu sprechen.

[1]) שטבע הטוב להטיב.

[2]) לאשתמודע דאיהו רב ושליט עקרא ושרשא דכל עלמא. ib. I, 11, b.; vgl. Abot 6, 11: „Alles, was Gott in seiner Welt schuf, geschah nur zu seiner Verherrlichung, denn so heißt es (Jesai. 43, 7.): Alles, das nach meinem Namen sich nennt, habe ich zu meiner Ehre geschaffen, gebildet und bereitet.“

[3]) Wenn die Kabbalisten den Zweck der Schöpfung bald in der Verherrlichung des Schöpfers, bald wieder in der Beglückung der Geschöpfe finden *), so enthält dies keinen Widerspruch, da eben die Verherrlichung des Schöpfers, weit entfernt, diesem selbst zum Vortheile zu gereichen, die höchste Beseligung der Geschöpfe ist **).

[4]) „Da er an seinem wahren Orte durchaus keine Gestalt hat, wie hätte man da ihn begreifen können? er machte daher diese heilige Gestalt und stieg zu ihr herab“. Sohar II, ib. — „Vor der Schöpfung hatte Gott blos den Namen, der die Frage ausdrückt, er wollte sich jedoch offenbaren und einen Namen annehmen u. s. w.“ ib. I, 2, a.

---

*) So lehrt z. B. Luria in seinem Buch Ez Chajim (Abschn. כללים ad init.): תכלית הבריאה היתה כדי להראות שלימותו, und an einer andern Stelle desselben Werkes (Abschn. עגולים ad init.): למען הטיב לברואין (vgl. J. Satanow, Comment. z. More II, 18.). Ebenso werden im Emek ha-Melech ad init. beide Zwecke zusammengefaßt: „Es liegt in der Natur des Guten, Gutes zu thun, wem konnte aber Gott, so lange die Welt nicht war, seine Güte erweisen? Es giebt keinen König ohne Volk, in der Volksmenge besteht des Königs Herrlichkeit (Prov. 14, 28.)“.

**) Der Gedanke, daß die göttliche Güte die einzige Ursache der Schöpfung sei, scheint uns auch in folgenden Worten Luria's allegorisch angedeutet zu sein: „Die Sefira חסד ist die Erzeugerin der übrigen Sefirot der Construction; wenn nämlich der Psalmist sagt: עולם חסד יבנה, so will dies anzeigen, daß der Verstand (בינה) sich in die Güte (חסד) verhüllte, und so alles Uebrige entstand“.

welches, wie wir oben gesehen, zwischen den einzelnen Sefirot stattfindet und die Wechselbeziehung der Glieder einer jeden Abtheilung (Dreiheit) unter einander charakterisirt, wir meinen, den Geschlechtsunterschied und den Vereinigungstrieb, mit einem Worte, die Wage — dasselbe Verhältniß, sagen wir, spielt eine noch größere Rolle sowohl hinsichts der Beziehungen dieser Abtheilungen zu einander, als auch der Gesammtheit der Sefirot zu den niedern Welten. Zugleich geht aber auch hier die erste Anregung immer von unten, d. i. vom Menschen aus, und dann erst, nachdem die Menschenwelt allen jenen höhern Kreisen den Impuls mitgetheilt, strömen Segen und Zufluß von oben herab [1]). Doch sollen diese Momente, welche hier nur kurz berührt werden konnten, unten näher entwickelt werden.

XIII. Ur-Könige und Ur-Welten.

Wir kommen nun zu einer dem Inhalte nach sehr einfachen, aber vom Sohar in einer seltsamen und eigenthümlichen Form dargestellten Lehre, der nämlich, daß man unsre gegenwärtige Welt von allen möglichen als die vollendetste, ihre Daseinsformen als die geeignetsten und angemessensten, mithin die ganze Schöpfung als ein Meisterstück der Vollkommenheit zu betrachten habe. Dies wird im Sohar auf verschiedene Weise vorgetragen, meist aber mit der poetischen Redewendung, daß unsrer jetzigen Welt mehrere andere Welten vorhergegangen, welche aber wegen Unvollständigkeit in der Form oder der zu ihrem Dasein und Fortbestehen nothwendigen Principien untergehen mußten, oder auch gleich nicht entstehen konnten. Als Anlehnung [2]) für diese Idee

[1]) Sohar 1. Th. 35. a.

[2]) אסמכתא, Stützpunkt.

bedient sich der Sohar folgenden Schrifttextes: »Dieses sind die Könige, welche in Edom regierten, bevor noch ein König war in Israel« (1. Mos. 36,31.). Die Könige Edom's (welche die Schrift hintereinander aufzählt und sterben läßt), sind ihm nun ein Symbol für die alten untergegangenen Welten, der König Israels für die gegenwärtige, bestehende Welt. Der vorzüglichsten Principien und Daseinsformen giebt es (nach kabbalistischer Anschauung) vier. Erstens: die sogenannte Wage oder die Vereinigung des männlichen und weiblichen Princips, zweitens: dieselbe Form als göttliches Attribut betrachtet, oder die Vereinigung der göttlichen Gnade und Strenge, drittens: das Zusammentreten Gottes mit der Welt, oder, wie der Sohar sich auszudrücken pflegt, das Herabsteigen Gottes zu den Sefirot, viertens endlich (was besonders als Ursache und Zweck der Schöpfung anzusehen): die Menschheit oder, wie der Sohar sagt, die menschliche Gestalt. Jede dieser Formen giebt dem Sohar daher Veranlassung zu der erwähnten Allegorie. So heißt es in Bezug auf die Wage: »Als die Wage noch nicht da war, sahen sie [1]) sich noch nicht von Angesicht zu Angesicht und die Ur-Könige (die alten Welten) starben aus Mangel an Nahrung [2]). Diese Wage hangt an einem Orte, der das Nichts ist [3]). Diese Wage hat keine andre Stütze als sich selbst [4]). Was nicht ist, was

[1]) Der König und die Königin (זיוג תפארת במלכות), s. unten.

[2]) מזוניהון לא אשתכחו. Nach einer Mantuaner Ausgabe (s. Kabbala denudata) heißt es זיניהון, was Schmuck, Art oder Form bedeutet.

[3]) Das ist אין; das Princip (Anfang) aller Entwickelung ist nämlich die Krone, welche אין heißt. In der erwähnten Mantuaner Ausgabe heißt es: מתקלא תלי בעתיקא „die Wage hangt an dem Alten", was dasselbe ausdrückt.

[4]) In derselben Ausgabe: קאי בעתיקא, was im Vorhergehenden seine Erklärung findet.

ist und was sein wird, Alles trägt und wird diese Wage tragen [1]. — Dasselbe wiederholt der Sohar in Bezug auf die göttlichen Attribute: »Es existirten bereits mehrere Welten, aber in ihnen war das weibliche Princip, oder das noch nicht von der Gnade gemilderte Princip des strengen Gerichts vorherrschend, und so konnten sie nicht bestehen, bis die himmlische Güte herabstieg, die Strenge milderte und so der Fortbestand ermöglicht ward, das ist's, was die Schrift sagt: dieses sind die Könige, welche regierten in dem Lande Edom, nämlich in dem Lande der ungemilderten Strenge [2])«. — Dann heißt es in Bezug auf das Herabsteigen Gottes zu den Sefirot: »Bevor der Alte der Alten, der Verborgenste aller Verborgenen die königliche Gestalt, die Krone der Kronen, bereitet hatte, war weder Anfang noch Ende, er breitete daher einen Teppich [3]) vor sich aus, in welchen er die Könige und ihre Formen einzeichnete. Es sind dies die Ur-Könige, von welchen die Schrift sagt: Dieses sind die Könige, welche im Lande Edom regierten, bevor noch ein König in Israel war. Alle diese waren unvollkommen, darum entfernte er sie und ließ sie verschwinden [4]), bis er endlich selbst zu diesem Teppich herabstieg und so eine Gestalt annahm [5])«. — Auf einer andern Stelle werden diese drei Ideen (die Vereinigung der

---

[1]) Sohar 2. Th. 176, b. (Buch des Geheimnisses).

[2]) עתיקא דעתיקין בנה עלמין ולא אתקיימו עד דנהית חסד עלאה יאתקיימו ואתבסמו תקוני נוקב׳ בהאי אמא דאקרי חסד, חתר ואלה המלכים אשר מלכו בארץ ארום, אתר דכל דינין מתאחדין תמן. (3. Th. 142. a.).

[3]) Die Ursubstanz oder die Krone.

[4]) עד דאנח להו ואצנע להו. Die Uebertragung Franck's (S. 150.) „bis er zu ihnen herabstieg und sich für sie verhüllte" liegt nicht im Texte, vgl. noch Sohar ib. 135. a.: דדחי לון ואצנע לון.

[5]) אסתלק בההוא פרסה ואתתקן בתקונוי, ib. 128. a.

Principien, der Attribute und das Herabsteigen Gottes) folgendermaßen zusammengefaßt: „Es hat alte Welten gegeben, die zu Grunde gegangen oder vielmehr gleich im Entstehen verschwunden sind, gestaltlose Welten, die man Funken nennt, so läßt der Schmied, wenn er das Eisen hämmert, nach allen Seiten hin Funken sprühen, die augenblicklich verlöschen [1]). Diese Funken sind die Ur-Könige oder Ur-Welten, welche nicht bestehen konnten, weil der Alte, dessen Name geheiligt sei, seine Gestalt noch nicht angenommen hatte — eine Gestalt, die sich im Männlichen und Weiblichen repräsentirt [2]) — weil die beiden in doppelter Form, in Gnade und Recht sich kundgebenden Lichtgesichter sich damals noch nicht von Angesicht zu Angesicht schauten [3]), und der Werkmeister noch nicht an seinem Werke war [4]). — Endlich heißt es noch in Bezug auf die Alles enthaltende menschliche Gestalt wie folgt: „Die alten Welten mußten zerstört werden, weil der Mensch noch nicht gebildet war. Die menschliche Gestalt enthält Alles. Weil nun diese noch nicht vorhanden war, so mußten die Welten untergehen. Doch, wenn wir sagen, sie gingen unter, so heißt dies blos: es fehlte ihnen die wahrhafte Gestalt, bis die menschliche zum Vorschein kam, in welcher Alles enthalten ist und die auch alle jene Formen in sich aufnahm. Obschon daher die Schrift den Königen Edom's den Tod zuschreibt (וימת), so wird darunter doch nur ein Herabsinken von ihrer Würde verstanden; die Welten entsprachen bis da-

---

1) עלמין ואלין אקרון זיקין נפקין ונחירין ודעכין לאלתר ואינון קדמאי . . ומיתו לאלתר, ib. 292, ib.

2) עד דאתתקן עתיקא קדישא ואתתקן בדכר ונוקבא, ib.

3) עד לא אברי תרי אנפין דנהורא בתרין גוונין בחסד ובדינא עלמא לא חיו משגחין אנפין באנפין ובג״כ עלמין קדמאי אתחרבו, ib.

4) ועד דנפיק אומנא לאומנותיה, ib.

erste Schöpfungsstufe und führt, aus einem weiter anzugebenden Grunde, den Namen אדם עלאה »der himmlische Mensch« [1]).

§. 4. Gott bedeckte dann diese heilige Gestalt mit einem reichen und glänzenden Kleide — das ist das Weltall [2]).

§. 5. Alle Vorstellungen, welche uns die Schrift von Gott giebt, alle Attribute, die sie ihm beilegt, wie jedes Bild, welches die Propheten von ihm entwerfen, müssen, weil Gott selbst unerfaßlich, auf diese Gestalt und dieses Kleid [3]) bezogen werden [4]); doch kommen sie dessenungeachtet Niemand anders als Gott selber zu. Es sind nämlich Schlüsse, die wir von dem Werke auf den Meister ziehen, es läßt uns das Kleid den es Tragenden ahnen.

§ 6. Indem aber Gott selbst kein erklärliches Verhältniß zu unserer Intelligenz darbietet, und man nur durch Betrachtung dieses reichen, vor unsern Blicken aufgerollten und entfalteten Gewandes eine Vorstellung von ihm erhalten kann, dieses aber nicht von Allen auf gleiche Weise angeschaut wird, weil nicht Alle gleiche Kenntniß der Natur haben, oder gar (wie dies bei den Propheten der Fall war) von Gott selbst inspirirt werden — so sind in der That die Begriffe und Vorstellungen der Menschen von der Gottheit sehr verschieden.

---

1) Diesen Namen führt die Gesammtheit der Sefirot, hingegen ist die Luria'sche Auffassung *), nach welcher אדם עלאה oder, wie er gewöhnlich sagt, אדם קדמון, eine Art Vermittelung zwischen En-Sof und den Sefirot ist, im Texte nicht begründet, s. Sohar II, ib.

2) Dies ist im weitesten Verstande genommen, s. oben S. 209.

3) Eigentlich auf die Lichtpuncte dieses Gewandes, auf die in allen Schöpfungsstufen befindlichen Sefirot. Doch davon nachher.

4) הא״כ בה״ לא יתכן בו תארים כלל כי׳ רק הכל על הספירות (Pardes 3 Pf.; Or nerab 1, 6.).

---

*) S. Brucker l. c. S. 846.

§. 7. Es unterscheiden sich daher selbst die Beschreibungen, welche uns die heiligen Gottesmänner und begeisterten Seher (נביאים) von Gott machen, je nachdem überhaupt ihre Auffassungen und Anschauungen von einander abweichen [1]).

§. 8. Dies beweist aber, daß wir eine vollkommene Vorstellung von der wahren Wesenheit Gottes nie haben können; der Mensch soll zwar nach ihrem Verständniß streben, was er aber immer blos unvollständig und annäherungsweise zu erreichen vermag [2]).

§. 9. Doch genügen diese Begriffe den Sterblichen um so mehr, als selbst die höchsten Geister keine vollkommene

---

[1]) יתחזי לכל חד כפום מראה וחזיון ורמיון דלהון והאי איהו וביד הנביאים ארמה, Sohar II, ib. — Vgl. das sogenannte, von R. Kalonymos verfaßte und jetzt unsrem Gebetbuche einverleibte Lied der Herrlichkeit (שיר הכבוד): „Die Propheten nur, deine vertrauten Diener, ließest du das Bild deiner glanzvollen Majestät schauen. Doch deine Größe, deine Allgewalt, legten sie nur bildlich deinen kraftvollen Werken bei. Sie entwarfen ein Bild von Dir, doch nicht nach der Wirklichkeit; verglichen Dich — nur nach deinen Werken. Sie stellten Dich dar, nach ihren verschiedenen Anschauungen, doch bei allen Vergleichungen bleibst Du ein und derselbe". — In der Vorrede zu den Tikunim (Bl. 6. b.) werden die Grade der prophetischen Anschauungen also eingetheilt: „Auch ein bloßer Wachsabdruck kann uns eine Idee vom königlichen Stempel beibringen, doch dieser Stempel selbst ist er nicht. Einem solchen Wachsabdrucke nun sind die Gesichte Ezechiel's zu vergleichen, daher es immer nur heißt: מראה דמות כבוד ה׳ „die Erscheinung des Bildes der Herrlichkeit Gottes", nicht aber „der Herrlichkeit Gottes" schlechthin. Aber selbst in einer höhern und höchsten prophetischen Anschauung, ist's doch immer nur der Stempel, das Gepräge der Gottheit in der Natur, was wahrgenommen wird, niemals die Wesenheit der Gottheit selbst. So finden wir sogar bei Mose: „Du kannst mich nur von hinten schauen u. s. w."

[2]) „Gott hat eine Gestalt, durch die er die Welt erhält, hat aber auch keine, da er nicht gefunden (gefaßt) wird" Sohar III, 288, a. — „Selbst diese Gestalt hat er nicht an seinem Orte (d. i. nach der Wirklichkeit), sondern nur, wenn er herabsteigt u. s. w." (אפי׳ האי תמונה לית לי׳ באתרי׳ אלא כד נחית כו׳) Sohar II. ib.

Kenntniß von Gott besitzen [1]). Unser Streben muß also dahin gehen, uns in dieser einzigen uns möglichen Art der Gotteserkenntniß immer mehr zu vervollkommnen, denn dies ist unsere Beseligung, dies befördert unser zeitliches und ewiges Heil. [2]).

---

[1]) סתים הוא לעילא מכל חילי מרומין כלהו מלאכי עלאי נעלם קדושתו שאלי איה מקום כבודו, Sohar II. 100, b. — מרעיוני הלבבות גם כל צבא מעלה לא ידעו לו מקום ולא יבינו לו תבונה, Pardes Rimonim שער שם בן ד' I. Cap. — Vgl. Ezechiel 3,12.: ברוך כבוד ה' ממקומו „Gelobt sei die Majestät Gottes aus jedem Standpunkte", nach Andern: „von seiner Stätte aus".

[2]) In Betreff des Seelenheils haben die Kabbalisten manche schöne Lehren aufgestellt, welche, obzwar — wie oben (S. 97.) von uns nachgewiesen — alle in Talmud und Midraschim wurzelnd, von ihnen doch auf eigenthümliche Weise entwickelt worden. Dies gehört jedoch in den psychologischen Theil der Kabbala, mit dem wir es hier, wo blos ihre Lehre von Gott und dessen Verhältniß zur Welt dargestellt werden soll, nicht eigentlich zu thun haben. Doch so viel kann hier im Allgemeinen bemerkt werden, daß in der Kabbala sich das Streben kundgiebt, das Jenseits geistig aufzufassen und so manche dieser Auffassung widerstrebenden Aussprüche der Rabbinen zu allegorisiren. So besteht nach מדרש הנעלם (I. Th. Bl. 130. a.) die wahre Seligkeit darin, eine größere Erkenntniß der hehren Wahrheiten zu erlangen (לדעת ולהשיג מה שלא השיג בעולם הזה); noch deutlicher wird dies Bl. 135 gelehrt: באותו הזמן ישיגו הצדיקים דעה שלימה וישגו את בוראם וזה הטוב הגנוז לצדיקים לעתיד לבא. Diese Erkenntniß, sagt er, ist es auch, was die Rabbinen unter der sogenannten **Mahlzeit des Leviathan** verstanden, und unwürdig sei die Vorstellung, welche der gemeine Volksglaube sich von derselben mache: סעודת הצדיקים לעתיד לבא שישיגו השגה שלמה כד"א ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו כו' א"ר יוסי יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית אלו דברים עתיקים שלא נגלו לאדם מיום שנברא העולם ועתידים להגלות לצדיקים כו' רובא דעלמא מסרו נפשם על אכילה ושתיה כו' אבל מהימנותא דצדיקיא ובסופא דילהון מה היא דכתיב (שה"ש א') נגילה ונשמחה בך ולא באכילה נזכירה דודיך מיין מה כתיב בתריה מישרים אהבוך. (Das. Bl. 135 a. u. b., 136 a.). Uebrigens lehrt schon der Talmud (Berachot

§. 10. Kommen wir nun zur genauern Erörterung dieser Gestalt und des sie umgebenden Kleides, oder, mit andern Worten, verlassen wir das »Wozu« und kommen wir zu dem »Wie« der Schöpfung! — Die Kabbala lehrt hierüber Folgendes:

Gott schuf zuerst eine reingeistige Substanz [1]), welche, weil sie der erste Schöpfungsact, oder, wenn man lieber will, die erste Manifestation [2]) Gottes ist, der Urpunct (נקודה הראשונה) oder die erste Sefira, auch die Krone (כתר) genannt wird.

§. 11. Dieser Substanz, in der schon die Welt (oder

17, a *): העולם הבא אין בו לא אכילה כו' אלא יושבים צדיקים כו' ונהנין מזיו השכינה, und werden sogar alle dawider sprechenden Stellen von Maimonides **) als bildlich erklärt.

[1]) Die Schöpfung der Ursubstanz ist bereits oben (S. 164—170) weitläufig erörtert worden, hier wollen wir nur Einiges nachtragen. Folgendes lehrt שומר אמונים bei Jessod ha-Dath l. c. 7, a: תחילת חכל האציל הא"ס עלול הוא כתר עליון והוא כולל כל הנמצאים כו' ***); vgl. Torat ha-Ola l. c.: בריאה ראשונה היה ענין רוחני וממנו נשתת כל חלקי העולם בהדרגה שלימה... וייבן מזאת הסברה אפשרות השגחת האל בזה המציאות כו'.

[2]) „Gehet hinaus und schauet ihn an, Töchter Zions, den König des Friedens ****) in der Krone 2c. (Hohesl. 3, 11.) — Wer kann aber den König des Friedens schauen, der doch unbegreiflich ist selbst dem himmlischen Heere? Allein, wer die Krone schaut, der schaut zugleich die Herrlichkeit des Königs des Friedens". Sohar II, 100, b.

*) P. Beer l. c. II, 162. und nach ihm Franck l. c. 165. geben den Nachweis dieser Stelle unrichtig durch: „Tract. Sanhedrin", vermuthlich, weil Maimonides in seinem bekannten Commentar zur ersten Mischna des 10. Cap. d. Tract. Sanhedrin diese Stelle citirt.

**) A. a. O.

***) Vielleicht läßt sich in diesem Sinne auch folgender dunkler Ausspruch des Sohar begreifen: עלת העלות אמר לכתר נעשה אדם (I. 22, b.). Vgl. nämlich hiermit Nachmanides' Commentar z. Verse נעשה אדם; was N. dort von den Elementen sagt, gilt dem Sohar von der Ursubstanz.

****) So übersetzt der Sohar gewöhnlich (was auch im Talmud geschieht) die im Hohenliede vorkommenden Worte מלך שלמה, nämlich: מלכא די שלמא דיליה.

doch der geistige Kern derselben) gleichsam im Keime verborgen lag, doch so, daß noch Alles untereinander war und keine Unterscheidung stattfand [1]), verlieh Gott die Kraft, die ihrer Natur nach weitmöglichste [2]) Entfaltung und Ausbreitung zu verwirklichen [3]) und so die übrigen Sefirot zu erzeugen, oder vielmehr: die Sefirot sind eben die Entwickelungsmomente dieser Ursubstanz.

§. 12. Auf folgende Weise ging die Evolution vor sich. Die erste Sefira nahm, sich entfaltend, eine doppelte Richtung, es emanirten aus ihr zwei entgegengesetzte Princi-

---

1) דא בללא דכלא כד שבילין סתימין ולא מתפרשין, לבתר נפק כלא ואתתקן כל חד וחד באתריה, Sohar III. 65, b.; vgl. Torat ha-Ola ib.: כתב ר"א שהעולם בכללו נברא כאחד מבלי שינוי שום חלק מחבירו וממנו נתהוו כל חלקי המציאות נפרד כל אחד לעצמו.

2) Gott wollte, daß auch die untersten Schichten der Schöpfung den ihrem Grade angemessenen Antheil an seiner Allgüte nehmen, indem sie sich des Daseins erfreuen. Doch s. hierüb. unten.

3) „Was bedeuten die Worte des Hoheliedes (6, 11.): In den Nußgarten stieg ich hinab"? — Der von mannigfachen Schalen *) umgebene Nußkern bietet ein Bild des ganzen Schöpfungsbaues dar. Von dem Urpunkte an bis zur letzten aller Stufen bildet immer Eines die Hülle des Andern. Der Urpunct nämlich, der wegen seines maaßlosen Lichtes nicht begriffen werden konnte, verbreitete sich nach außen und bildete ein Licht, welches ihm zur Hülle diente, dieses Licht, welches zwar nicht so hell wie der Urpunct, aber doch wegen seiner großen Klarheit nicht angeschaut werden kann, verbreitete sich wieder nach außen und diese Ausdehnung ward sein Kleid. So entsteht Alles durch eine immer emporsteigende Bewegung, durch eine stufengängige Entwickelung und was sich aus dem Höhern entwickelt, wird zugleich das Kleid desselben genannt; das Niedre ist also immer die Schale des ihm zunächst Höhern und bildet zugleich den Kern des ihm gradual Folgenden — auf diese Weise ist auch beim Menschen, der das Abbild der Welt im Kleinen ist, der Leib die Hülle der Lebensgeister,

---

*) פי' היקף ירוק היקף קשה והיקף דק „Der Nußkern ist nämlich von einer grünen, einer harten und einer dünnen (— einem Häutchen —) Hülle umgeben." Schefa Tal 31.

pien [1]), ein männliches (spendendes) und ein weibliches (empfangendes), die in der Sprache der Kabbala auch Vater und Mutter (אבא ואמא [2]) genannt werden, wahrscheinlich, weil mit ihnen die eigentliche Entwickelung beginnt und sie gleichsam als erste Erzeuger des Daseienden angesehen werden [3]).

---

welche wiederum die Hülle des höhern Geistes bilden — Alles dies gehört zur Bildung der Welt" *).

[1]) Nach einigen Erklärern (s. Schefa Tal Bl. 15 b.) verhalten sich männliches und weibliches Princip wie Ursache und Wirkung, Begründendes und Begründetes **); die Entstehung ist demnach successiv, aus dem Männlichen ist — doch ohne den Gegensatz, der als nothwendige Form des Daseins gilt, aufzuheben — das Weibliche hervorgegangen. Auch diese Auffassung hat ihre Begründung im Sohar: חכמה אתפשט ואפיק מיניה בינה ***) ואשתכח דכר ונוקבא הוא (3. Th. 290 a.).

[2]) Oder auch: יו״ד u. ה״א, s. oben S. 237.

[3]) „Als der Alte, dessen Name geheiligt sei, eine Gestalt annahm, bildete er Alles in Form eines Männlichen und Weiblichen. Unter einer andern Form könnten die Dinge nicht fortbestehen. Darum war auch der erste Anfang der Entwickelung, welche mit der „Weisheit" begann, ein Männliches und ein Weibliches, nämlich חכמה, der Vater und בינה, die Mutter, aus deren Vereinigung alles Uebrige

---

*) אל גנת אגוז כו' מריש הוא דנקודה עלאה... מכאן ולהלאה אתפשט דא בדא ואתלבש דא בדא.. וכלא איהו תקונא דעלמא, Sohar I. 20, a.

**) Es ist bereits oben (S. 174.) angedeutet worden, daß die Kabbala, welche die Kosmogonie — freilich nur von dem ersten, unbegreiflichen Schöpfungsacte an abwärts — aus dem Gebiete ihrer Speculation nicht ausschließt, selbst in den höhern intelligibeln Welten, nach Analogie der Erscheinungswelt, Alles aus einem Kreislauf von Ursachen und Wirkungen sich entwickeln läßt. Vgl. Sohar I, 22, b.: לא יעביד חד מאלין עלות שום עובדא עד דנטיל רשות מההוא דעליה כמה דאוקימנא לעיל בנעשה אדם דבכ״תר אתמר... כד מההוא דאתקרי עלת על כל העלות דלית ליה תניינא דנטיל עצה מניה דאיהו יחיד קדם כלא ולית ליה שותפא ההוא ואין אלהים עמדי. Ferner: ת״ח כמה עלות אנון סתימין דאנון מתלבשין ומורכבין בספירן.. נהורין מצוחצחין אלין על אלין ואלין דמקבלין אינון תשובין מאחרנין דעליהו דמקבלין מנייהו כו', ib. 23, a.

***) S. Franck l. c. 137.; in andern Ausgaben fehlt ואפיק מניה בינה.

Sie heißen aber auch, wie wir bereits wissen, חכמה ובינה »Weisheit und Verstand« [1]).

§. 13. Diese beiden Extreme, die eben durch den Gegensatz die erste Bewegung hervorgerufen, werden durch ein Medium vermittelt, in welchem sie ihren Vereinigungspunct finden, in ihm gehen die Gegensätze auf und die beiden Sefirot bleiben für immer »unzertrennliche Freunde« (רעין דלא אתפרשין לעלמין).

Dieses vermittelnde Princip, oder — wie der Sohar [2]) sagt — dieser sowohl dem Vater als der Mutter ähnliche Sohn, heißt דעת »Erkenntniß«; doch bezeichnet dieser Name, wie die Commentare richtig bemerken, keine besondere Sefira, sondern es ist blos eine logische Abstraktion, die das Hervorgehen der untern Sefirot aus eben dieser Verbindung der Weisheit mit dem Verstande ausdrückt [3]). Der wahre und reelle Vereinigungspunct dieser Gegensätze aber ist eigentlich in ihrer Urquelle, der Krone, zu suchen [4]).

§. 14. Hiermit ist die Entwickelung einer Phase durchlaufen, und wird diese oberste Dreiheit von den neuern Kabbalisten »die intelligible Welt« [5]) (עולם מושכל) genannt,

entstand. Dies ist die Wage, durch welche Alles gewogen wird; denn so wie dieser Anfang, so beruht auch noch Alles auf diesem Princip". Sohar III, 290, a.

[1]) Ueber die Namen der Sefirot s. oben.

[2]) 3. Th. 291. a.

[3]) הדעת אינה ספירה בפני עצמה אלא היא בחינת מציאות הספירות הנאצלות למטה (אור נערב למהר״ם קורדווירו ופרדס שער ג׳).

[4]) המכריע דעת המתעדי מכתר (שם). Somit ist auch begreiflich, warum die Krone und nicht die Erkenntniß in der sog. Säule der Mitte als Centrum der metaphysischen Attribute figurirt. S. weiter.

[5]) Unter dem Worte „Welt" ist hier blos eine Unterabtheilung

nach Einigen, weil der Einfluß, welchen dieselbe auf die untern Welten — sei es in Hinsicht auf ihre Entstehung, oder auf das fortgeführte regelmäßige Weltenleben — ausübt, ein so unmerklicher ist, daß sie im Verhältniß zu den übrigen wahrnehmbareren Welten eine blos intelligible genannt werden kann [1]). Doch werden wir bald die Gründe für die Benennung dieser und der beiden folgenden Welten näher beleuchten können.

§. 15. Die Entwickelung tritt nun in eine neue Phase: dieser höchsten Dreiheit folgt nämlich eine andere, welche ebenfalls aus zwei entgegengesetzten Principien, dem männlichen: חסד »Gnade« und dem weiblichen: דין »Strenge« [2]) und einem vermittelnden Principe: תפארת »Schönheit« (Milde) besteht [3]).

Diese zweite Entwickelungsphase nennen die modernen Kabbalisten »die fühlbare Welt«, עולם מורגש, weil ihr Einfluß auf die niedern Welten schon bemerkbarer ist. (S. §. 14).

§. 16. Dann folgt eine letzte Dreiheit, deren männliches

---

zu verstehen, da eigentlich nur die vier vollen Entwickelungsstufen (אבי"ע) mit den Namen עולמות „Welten" belegt zu werden pflegen.

[1]) בג' הראשונות עדיין הכחות נעלמות ולגודל מדרגתן נקראו שכליות בערך שאר הספירות גם צחות אורן כ"כ זך עד שלא יוכל להתהוות מהם עולמות בעלי שינויים, מפני כן הוצרכו להתפשט ולהתגלות עוד בו' ספירות הבנין. (שפע טל דף כ"ד ע"ב).

[2]) חסד heißt aber auch גדולה „Größe" und דין hat oft den Namen גבורה „Stärke".

[3]) Vgl. Sohar I, 22, b.: אני אמית ואחי' בספירן אחי' מסטרא דימינא חיי ומסטרא דשמאלא מותא ואי לא אסתכמן תרוייהו בעמורא דאמצעיתא לא אתקיים דינא דאנון במותב תלתא בהדא הוינא. Ferner: בעובדא דבראשית הוה מחלוקה שמאלא בימינא ואתרבק בי' עמורא דאמצעיתא ועאל בינייהו ואפריש מחלוקת ואסכים לתרין סטרין, ib. 17, a.

Princip (נצח) »Macht« und weibliches (הוד) »Glanz« durch ein drittes (יסוד) »der Grund« vermittelt werden [1]).

Diese heißt עולם המוטבע »die natürliche Welt«, weil sie, wegen ihrer größern Nähe unmittelbarer auf die untern Welten influirend, auch zu ihrem wesentlichen Bau beigetragen; daher der Name ihres Mittelgliedes: יסוד »der Grund« oder »die Basis«. — Aus demselben Grunde nennen die Commentare überhaupt die sechs untern Sefirot (zur Unterscheidung von den drei höhern): ספירות הבנין »Sefirot der Construction« [2]).

§. 17. Endlich wird die Harmonie aller Sefirot untereinander und ihre Influenz auf die untern Welten [3]) mit der zehnten Sefira, (in welcher die Gesammtkraft aller übrigen Sefirot sich concentrirt), Namens מלכות »das Reich«, bezeichnet [4]).

§. 18. Alle drei Entwickelungsphasen zusammengenommen, mit andern Worten, die Gesammtheit dieser zehn Sefirot, bildet eine volle Entwickelungs**stufe** oder eine **Welt** (עולם) schlechthin. Die eben beschriebene **erste** und **höchste** Welt, welche der Sohar »Welt der Sefirot« nennt, heißt bei den neuern Kabbalisten עולם האצילות »Welt der Emanation.«

§. 19. In einer stufenweise fortgehenden Evolution

---

1) Vgl. Corduero, der von unten herauf zählt: מחלוקת א' בין נצח והוד, המכריע יסוד, ב' בין חסד וגבורה, המכריע ת"ת, ג' בין חכמה ובינה, המכריע דעת דמתערי מכתר (Pardes, 9. Pforte).

2) Diesen sechs Sefirot entsprechen nach den Kabbalisten die sechs Schöpfungstage, so wie der Ruhetag (שבת) der folgenden Sefira (ספירת מלכות) entsprechen soll. Vgl. **Ikarim** 2. Abth. Cap. 11. und **Schefa Tal** Bl. 15. b.

3) בריאה, יצירה, עשיה.

4) Die zehnte Sefira enthält also kein neues Attribut, s. oben.

entstanden sodann die Welt der reinen Geister oder (nach dem Sohar) der Thron (כורסיא), welche auch: Welt der Schöpfung (עולם הבריאה) heißt; dann die Welt der Engel oder die der Bildung (עולם היצירה); endlich die Welt der Kelippot [1]), welche sowohl die Sphären (גלגלים) als die Materie enthält, und auch den Namen: עולם העשיה »Welt der Handlung« führt.

§. 20. Jede dieser Welten hat ihre Sefirot, ähnlich den oben beschriebenen höchsten Sefirot, welche die Entwickelungsmomente der betreffenden Welt bilden und zugleich ihre geistigen Elemente (רוחניות העולמות) sind. Alle Sefirot stehen in enger Verbindung mit einander, denn — sagen die Kabbalisten — die Sefirot der Azilut hüllen sich in die der Beria, diese in die der Jezira und diese endlich in die der Assia [2])

§. 21. Es giebt also im Ganzen vier Welten, und — da zu jeder derselben ein eigenes sefirotisches System gehört — eben so viele Decaden der Sefirot. Die azilatische oder edelste [3]) Welt, als die nächste zur Gottheit, enthält die zehn Sefirot in der höchsten Potenz, und ist daher gleichsam an das unaussprechliche Wesen der Gottheit angrenzend. Sie ist die höchste und vollkommenste göttliche Offenbarung, ohne Veränderung und Wechsel, sondern sich immer gleichbleibend. — Die beriatische Welt ist der nächste Ausfluß der azilatischen. Sie enthält zwar ebenfalls zehn Sefirot, aber in einer geringern und beschränktern Potenz. Doch sind die Substanzen, welche sie in sich begreift, noch immer ohne alle Ma-

---

[1]) Die Namen כורסיא für בריאה und קליפה für עשיה, sind bei den modernen Kabbalisten wenig gebräuchlich.

[2]) ספירות דאצילות מתלבשות בספירות דבריאה וכו׳.

[3]) S. oben S. 207.

terie und reingeistiger Art. Und so wie sie ihre Quelle in der azilatischen Welt haben, so sind sie wieder die Quelle der niedern Welten. — Nun folgt die jeziratische Welt. Ihre Substanzen unterliegen zwar schon der Individualität, bestehen aber dennoch aus keiner Materie. Sie ist die Welt der Engel, das heißt der verständigen und zugleich unkörperlichen Wesen, die mit einer leuchtenden Bekleidung oder Hülle umgeben sind, welche, wenn sie den Menschen erscheinen, eine sinnliche Form annimmt. — Endlich besteht die assiatische Welt aus den gröbern Theilen aller drei obern Welten, die gleichsam ihrer Materialität und Schwere wegen in diese untre sich herabgesenkt haben. Ihre Substanzen bestehen aus einer im Raum beschränkten und unter mancherlei Formen den Sinnen wahrnehmbaren Materie [1]). Sie unterliegen einem unaufhörlichen Wechsel, einem immerwährenden Entstehen und Vergehen. Die Kabbalisten nennen diese Welt eine Welt des Scheins und Trugs; denn in ihr, sagen sie, ist nichts Einfaches und Untheilbares, sondern lauter Zusammensetzungen, die in jedem Augenblick im Innern und Aeußern sich umgestalten [2]).

§. 22. Es folgt aus allem dem von selbst, daß die untern Welten ein Abdruck der obern sind, und daß alle in Wechselbeziehung zu einander stehen müssen; doch ehe wir dies genauer erörtern und zugleich die Entstehung der Materie beschreiben, haben wir zuvor noch ein wichtiges, oben schon erwähntes Dogma der Kabbala näher anzuführen, da durch dasselbe uns erst eine klare Einsicht in die Lehre von den Sefirot möglich wird.

---

[1]) S. unten.

[2]) Dieser §. ist summarisch aus P. B. l. c. entlehnt, dessen

Wir haben nämlich oben gehört: Gott habe dem Urpuncte, d. h. der zuerst geschaffenen Substanz die Kraft verliehen, sich selbst zu entwickeln; dies ist nicht etwa so zu verstehen, als hätte Gott sich zurückgezogen und die Entwickelung einer blinden Naturkraft überlassen, welche seiner Mitwirkung entbehrt und entbehren kann; vielmehr lehrt die Kabbala, daß nichts ohne göttliche Mitwirkung geschieht, oder, um bei der originellen Sprechweise des Sohar zu bleiben, daß Gott zu den Sefirot herabgestiegen, also in seiner Schöpfung gegenwärtig sei, um sie, durch eben diese Verbindung, fortwährend zu erhalten [1]).

§. 23. Ebenso ist die Influenz, welche wir den Sefirot auf die Welten zuschreiben, keineswegs eine von Gott unabhängige, vielmehr eine völlig im Wesen Gottes begründete, von seinem Willen bedingte und seiner unausgesetzten Mitwirkung benöthigte — mit einem Worte, sie ist eben die göttliche **Weltregierung**, der nichts entgeht und sich nichts entzieht. Gott — lehrt die Kabbala — trat bei der Schöpfung auf eine geheimnißvolle Weise mit der Welt zusammen. Er bediente sich der Sefirot nicht nur als Organe (כלים), um den Schöpfungsbau zu vollführen [2]), sondern sie sind ihm noch **jetzt** die Kanäle (צנורות [3]), die seinen Willen und seine Schöpferkraft bis in die äußersten Enden des Welt-

Unterscheidungen zwischen den höchsten Welten wir jedoch, da die Texte sehr dunkel sind, mehr als Conjectur bezeichnen müssen.

[1]) Vgl. Sohar III, 145. b: עולם ועולם תרי נינהו ואתהדרו להד כו׳.

[2]) הספירות הם כלי תיקוניו ב״ה שעל ידן פועל ומתקן א״ס ב״ה כל העולמות (ש״ט דף כ״ג בשם רעיא מהימנא וכן בספר אור נערב ח״ו).

[3]) Man verwechsele hier dieses Wort nicht mit der von den Commentaren ihm oft beigelegten Bedeutung, wo es die verschiedenen Verbindungslinien der Sefirot untereinander bezeichnet.

alls führen [1]). Alles beruht daher auf dem Dasein Gottes, der die Schöpfung gleichsam noch immer fortsetzt. Die Sefirot oder die geistigen Elemente aller Welten, in denen zugleich die Bestimmung aller möglichen Daseinsformen liegt, sind also, indem Gott mit ihnen sich in Verbindung gesetzt, als Mittel anzusehen, durch welche die erste Ursache auf das Weltall so begründend als formgebend einwirkt [2]) und es speciell beaufsichtigt.

§. 24. Durch dieses Zusammentreten Gottes mit der Welt vermittelst der Sefirot ist den Sterblichen eine, wenn auch nur schwache und unvollkommene Erkenntniß Gottes ermöglicht worden. Indem man nämlich weiß, daß Alles auf der Wesenheit Gottes beruht und seinen göttlichen Stempel trägt, so hat man nur die Schöpfung aufmerksam zu betrachten, um von der Vollkommenheit des Werkes auf die noch unendlich größere Vollkommenheit des Meisters zu schließen.

§. 25. Es begreift sich jetzt also, warum die Kabbala die Gesammtheit der Sefirot eine heilige Gestalt nennt, welche Gott angenommen, um sich uns kenntlich zu machen. Doch — lehrt der Sohar — sind die Vorstellungen, welche die Sefirot uns von Gott geben, keineswegs ganz gleichmäßig,

---

[1]) Auf eine nicht ganz unähnliche Weise sieht R. Jehuda ha-levi (Cosri 1. Th. §. 77.) die Gestirne für Mittel und Werkzeuge an, deren sich die allerhöchste Weisheit des allmächtigen Schöpfers bedient, Alles in seinem Wesen zu erhalten, so wie Mann und Weib nur Werkzeuge der Erzeugung eines Kindes sind, während eine viel höhere und weisere Kraft hierbei wirken und bilden muß.

[2]) ועלת על כלא נהיר*) בי"ם דאצילות וי"ם דבריאה ונהיר בעשר כתות דמלאכיא ובעשר גלגלי רקיעא (תקונים דף ד' בהקדמה).

---

*) Nach einer andern Lesart: נהיה.

vielmehr unterscheiden sie sich nach den verschiedenen Graden dieser Sefirot selbst. So ist die Anschauung, welche die oberste Dreiheit — die erste Manifestation Gottes — uns gewährt, eine dunkele, geheimnißvolle, in die kein Sterblicher mit Klarheit eindringt; denn nicht nur reicht keine Weisheit und kein Verstand bis in die erste Sefira, die Krone, weshalb diese auch אין (Nichts) genannt wird, sondern auch die andern beiden Sefirot (חכמה ובינה) sind dem grübelnden Forschergeiste so schwer zugänglich, daß der Name אין oft auf die ganze oberste Dreiheit ausgedehnt wird [1]. — Wir haben oben bereits erwähnt, daß die neuern Kabbalisten die oberste Dreiheit oder die erste Entwickelungsphase עולם מושכל »die intelligible Welt« nennen; wahrscheinlich rührt dies — abgesehen von dem oben angeführten Grunde — auch noch daher, weil sie zu unserer Gotteserkenntniß nur schwach beiträgt und wir bei Betrachtung derselben keine andere Beziehung zu uns wahrnehmen, als daß sie der Gegenstand unseres angestrengten, aber durchaus nicht zureichenden Nachdenkens ist.

§. 26. Eine etwas deutlichere Vorstellung von Gott giebt uns schon die zweite Entwickelungsphase, vermöge ihrer größern Wahrnehmbarkeit. Hat die erste uns blos über den Plan nachdenken lassen, den der Urheber aller Dinge bei der Schöpfung gefaßt, welchem Begriffe auch die Namen der ersten Sefirot: »Krone, Weisheit und Verstand« entsprechen [2]), so macht uns die zweite auch auf die Principien aufmerksam, auf welche Gott seine Welt gegründet, nämlich: die Gnade, das Recht und das beide vermittelnde

---

1) האי דרגא דאקרי אין כליל תלת ספירן, א״ כתר, ״י חכמה, ן״ בינה, אמר לכל חד מתלת יומין דאפיק אומנתיה. (Supplemente zum Sohar).

2) S. oben über die Sefirotnamen.

Princip der Schönheit oder der Milde [1]). Von der Betrachtung dieser Dreiheiten kehren wir dann unsere Meditation wieder auf Gott, ihm mit diesen Sefirot correspondirende Eigenschaften beilegend. Haben uns nämlich die ersten Sefirot eine Anschauung der intellectuellen Attribute verschafft, so gewähren uns die zweiten eine Anschauung der moralischen. Die moderne Kabbala nennt diese zweite Dreiheit aus eben diesem Grunde »die fühlbare Welt« עולם מורגש oder auch מדות »Eigenschaften«.

§. 27. Noch deutlicher ist die Vorstellung, welche uns die dritte Entwickelungsphase von der Gottheit giebt. Sie macht uns gleichsam auf die Mittel aufmerksam, deren sich die erste Ursache bedient. Die Namen dieser Sefirot sind: »Macht und Glanz« (נצח הוד), ihr Mittelglied ist der Grund (יסוד). Diese letzte Dreiheit, recht eigentlich die von Gott in die Natur gelegten Kräfte veranschaulichend [2]), nennen die Commentare עולם המוטבע »die natürliche Welt«. — Aus dieser untersten Dreiheit — sagt die Kabbala — namentlich aber aus יסוד, empfängt nun die zehnte Sefira (das Reich, מלכות) ihren Zufluß, um ihn den untern Welten mitzutheilen. Denn diese zehnte Sefira bezeichnet einerseits die Harmonie aller Sefirot, andererseits die göttliche Vorsehung und Weltregierung (שכינה).

§. 28. Es sind also drei verschiedene Gesichtspuncte [3]), aus denen wir durch Vermittelung der Sefirot uns die Gottheit vorstellen. Je drei Sefirot geben uns einen neuen Ge-

---

[1]) תפארת הוא רחמים הכלול משניהם.

[2]) כל הילין דנפקין מנהון נפקין (ח״ג דף רצ״ו).

[3]) Solche Gesichtspuncte nennt der Sohar פרצופין oder אנפין „Gesichter". Eigenthümlich sind die Benennungen „das lange Gesicht", „das kurze Gesicht" (אריך אנפין וזעיר אנפין), s. oben S. 217.

sichtspunct an, welche dann gleichsam sämmtlich sich in der letzten concentriren. — Da aber immer das Mittelglied die beiden Extreme in sich vereinigt und implicirt, so bedient sich die Kabbala einer Abkürzung, indem sie oft das Mittelglied für die ganze Dreiheit setzt. So setzt sie für die metaphysische Anschauung der intelligibeln Welt (עולם מושכל) blos die Krone (die Urquelle nämlich, aus welcher die beiden Sefirot חכמה ובינה auslaufen, und in welcher sie wieder ihren Vereinigungspunct finden [1]). — Für die Anschauung der moralischen Attribute (עולם מורגש) setzt sie die Schönheit oder Herrlichkeit (תפארת), welche als „Inbegriff alles Guten“ die Principien umschließt, auf welche Gott seine Welt gegründet [2]). Endlich wird für die Anschauung der natürlichen Attribute nicht, wie man hätte erwarten sollen, die Basis (יסוד), sondern das Reich (מלכות) gesetzt, weil diese letzte Sefira, außerdem daß sie die Harmonie aller übrigen darstellt, auch noch die Vermittlerin zwischen den Sefirot und den niedern Welten ist, indem sie den Zufluß von oben empfängt und nach unten mittheilt, also recht eigentlich die göttliche Weltregierung repräsentirt [3]). —

[1]) Von diesem Gesichtspunkte aus heißt Gott der Alte, עתיקא. Indem die Kabbala nämlich das En-Sof selbst den Alten der Alten (עתיקא דעתיקין) nennt, ohne Zweifel, um seine Anfangslosigkeit zu bezeichnen, so nennt sie ihn, in seinem ersten Schöpfungsacte betrachtet, den Alten schlechthin.

[2]) Von diesem Gesichtspunkte aus heißt Gott der heilige König, מלכא קדישא.

[3]) Für diesen Gesichtspunkt, der die Allgegenwart Gottes in der Schöpfung, die Alles leitende Vorsehung bezeichnet, hat die Kabbala den originellen Ausdruck „Königin“ (מלכותא) oder „Matrone“ (מטרוניתא), aus deren Verbindung mit dem Könige (תפארת) sie allen Segen und Zufluß von oben nach unten hervorgehen läßt *).

*) האי מטרוניתא כד אתחברת עם מלכא כל עלמין מתברכין. Sohar III. 296. a.

Durch diese Methode entsteht nun eine **höchste Dreiheit** (כתר, תפארת, מלכות) welche, weil als Centrum alle übrigen Begriffe in sich aufnehmend, vom Sohar gewöhnlich die **Säule der Mitte** genannt wird.

§. 29. Aus Allem, was bisher von den Sefirot gesagt worden, ist zu ersehen, daß wir sie weder mit Einigen als blos logische Abstractionen, noch mit Andern als zum Wesen Gottes gehörig betrachten dürfen; sondern indem sie an und für sich allerdings Reales bezeichnen, nämlich die Entwickelungsstufen der Schöpfung, die geistigen Elemente der Natur, sind sie es zugleich, aus denen wir die Erkenntniß der göttlichen Attribute schöpfen, nicht nach ihrer Wirklichkeit, sondern so weit diese Erkenntniß unserm beschränkten Verstande möglich. Bezüglich unserer Intelligenz können wir daher die Sefirot auch »Attribute Gottes« (מדות) nennen, was die Kabbala wirklich thut. Es muß hier jedoch — bemerken einige Commentare mit Recht — die Vorsicht gebraucht werden, alles räumlich oder zeitlich Bedingte, das von den Sefirot ausgesagt wird (Bewegung, Entwickelung, Maaß u. d. gl.) von diesen selbst zu verstehen, hingegen alles Erhabene, Unendliche, Göttliche, Ewige auf den Schöpfer zu beziehen [1]). Ebenso müssen Stellen, die irgend ein Gebet auf gewisse Sefirot beziehen, so verstanden werden, daß das Gebet lediglich an Gott gerichtet wird, die Sefira aber blos unsere Aufmerksamkeit oder Betrachtung auf das betreffende göttliche Attribut lenken soll [2]). — Uebrigens drücken sich die Texte selbst hier-

[1]) כל מקום שתמצא שידברו בענין הספירות דברים שאין ראוי לאמרם בבורא ית״ (כגון שיעור וקומה התפשטות וכדומה) הכל נאמר על הספירות וכשתראה שידברו על הדך שבח והוראה הכל נאמר על הבורא. (ר״י חייט בפי׳ מערכת אלהות דף ל״ד).

[2]) בזוהר אמרו במה פעמים זה מוסב לתפארת וזה למלכות

über ziemlich deutlich aus: »Vor der Weltschöpfung gab es kein Verhältniß, in Beziehung auf welches Gott **barmherzig, gnädig** oder **gerecht** hätte genannt werden können, alle solche Namen sind uneigentlich und werden ihm blos in Ansehung der Geschöpfe zugeschrieben. Ist die Generation tugendhaft, so nennt sich Gott in Ansehung ihrer יהוה (ein Attribut der Milde), ist sie lasterhaft, so nennt er sich אדני (ein Attribut der Strenge), dies geschieht sowohl bezüglich ganzer Generationen als auch einzelner Menschen, nicht aber, daß ihm ein wirkliches Attribut oder ein wirklicher Name zukomme, dies darf nur von den Sefirot gesagt werden, diese haben jede ihren bestimmten Namen, wie ihr bestimmtes Maaß, Ausdehnung und Grenze, und diese Namen sind es eben, von denen wir sagen, Gott stieg zu ihnen herab, regiert durch sie, wird nach ihnen genannt und verhüllt sich in dieselben.« Sohar, III. 257. b. [1]).

Damit aber durch die Verschiedenheit der Anschauungen, welche uns die Sefirot von Gott geben, unsere Vorstellung von der göttlichen **Einheit** nicht getrübt werde, machen uns die Texte und Commentare oft darauf aufmerksam, daß diese Verschiedenheiten zwar die Gesichtspuncte angeben, aus welchen die Gottheit betrachtet werden kann, daß aber in Wahrheit

---

והבינה בכל הענינים אלו אל הבורא ית"' אך צריכים אנו לכוון ג"כ באותה מדה שיפעול לנו כח (**Reccanati** in פי' התפלות 28. b.). Hiermit erledigt sich auch der von **Leon de Modena** (**Ari Nohem** I, Cap. 9.) den Kabbalisten gemachte Vorwurf, als ließen sie die Sefirot anbeten. Vgl. auch **Torat ha-Ola** III, fol. 74, a. b., der auf ähnliche Weise auch den talmudischen Spruch: מפני מה ישראל אינן נענים בתפלה מפני שאינן יודעין להתפלל בשם durch eine sinnreiche Parabel zu rechtfertigen sucht.

[1]) Deutlicher und ausführlicher giebt diese Lehre ein unten noch anzuführendes Supplement des Sohar.

nur an eine absolute Einheit zu denken sei [1]). »Die Sefirot«, lehrt daher schon das Buch Jezira, »sind von einander unzertrennlich, ihr Ende ist in ihren Anfang gefügt, wie die Flamme mit der Kohle verbunden ist« [2]). So heißt es auch in dem bekannten Gebete Elijahus: »weil Du (Gott) dich in die Sefirot gehüllt, daher dürfen sie auch in unserer Vorstellung nicht getrennt werden, denn das müßte angesehen werden, als stelle man sich in dir selbst eine Verschiedenheit vor« [3]). Dazu kommt noch, daß die Sefirot die geistigen Elemente der Welten sind, vermittelst deren Gott mit dem Weltall zusammengetreten. Das Universum bildet aber ein zusammengehöriges, durch Gottes Kraft verbundenes Ganze, es ist dieselbe Weisheit, die wir im Wurm bewundern, in den Planeten anstaunen und im höchsten Seraph wiederfinden, und so müssen also auch die Sefirot wie die Theile eines Organismus sich gegenseitig durchdringen und ergänzen. Dies lehrt nun die Kabbala in der That: »Jede Sefira enthält zugleich die Principien aller übrigen, nur daß in jeder einzelnen ein gewisses, ihr eigenthümliches Princip als überwiegend erscheint« [4]). Ferner: »da jede einzelne Sefira nur mit Hülfe aller übrigen wirksam ist, so wird ein Einwirken nach unten erst vermittelst des Reichs (מלכות) möglich, in

---

1) אקרי אחד לאחזאה דאע״ג דאית בי׳ דיוקנין סגיאין לאו איהו אלא חד, Sohar I, 21, a.

2) נעוץ סופן בתחלתן כשלהבת קשורה בגחלת. Ueber die wahre Bedeutung dieses Bildes s. unten.

3) אנת דאפקת עשר תקונין לאנהגא בהון עלמין ובגין דאנת מלגאו כל מאן דאפריש חד מחבריה כאלו אפריש בך, Tikkunim ad init.

4) לית ספירה דלא אתכלילת בעשר כל חד״א בממשלה דילה, ibid. §. 47; vgl. Pardes, 6. Pforte: כל הספירות נכללים זה בזה והטעם כי העליונים צריכים לתחתונים והתחתונים צריכים לעליונים

welcher die Gesammtkraft aller übrigen Sefirot concentrirt ist« [1]). In diesem Sinne heißt es auch: »es giebt keine Gnade ohne Recht und kein Recht ohne Gnade« [2]), was die Commentare dahin erklären, daß in jeder Sefira das Princip der Gnade, das der Strenge und das vermittelnde der Milde (רחמים הכלול משניהם) anzutreffen sei; nur die **Krone** allein, als der Uranfang, in dem noch keine Unterscheidung stattfindet, hat das Princip der reinen Güte (רחמים גמורים) **allein**, ohne Beimischung eines Gegensatzes [3]).

§. 30. Jede einzige Sefira — lehrt die Kabbala ferner — kann auf dreierlei Weise betrachtet werden, nämlich: a) an sich selbst, b) empfangend von oben, c) mittheilend nach unten [4]). Eine andre Methode reducirt dies auf zwei: auf Ursache und Wirkung. Jede Sefira ist als Wirkung der vorhergehenden und als Ursache der nachfolgenden anzu-

---

1) כד האי אבנא (מלכות) בעי למיעבר דינא נטלה מגבורה ואתכלילן בה כלהו ספירן ואתקריאו גבורות, וכד בעי למיעבד חנא וחסדא נטלה מחסד וכלהו ספירן אתכלילן בה ואתקריאו חסדים, וכד בעת לרחמי על עלמא נטלה מעמודא דאמצעיתא וכלהו ספירן אתכלילן בה ואתקריאו רחמי, Tikkun. ib.; deutlicher noch drückt sich Corduero aus: לא תפעול ספירה פעולה כ"א ע"י כולם, וזה בהסכמתן יחד ע"י מלכות, Pardes Rimonim, 8. Pforte.

2) Sohar III. 143. b.

3) כל הספירות נכללות בשלשה והם חסד דין ורחמים הכלול משניהם, ואין הבינה שהוא חסד גמור אלא רוב תערובתו, וכן דין, חוץ מכתר מקור שהוא רחמים גמור (פרדס שער ו').

4) בגין דעתיקא קדישא אתרשים בתלת כל שאר בוצינין דנהרין כלילן בתלת. „Wie der heilige Alte (Anschauung Gottes von der Krone aus) durch die Zahl **Drei** *) bezeichnet wird, so werden die andern Lichter (Sefirot) in die Zahl **Drei** zusammengefaßt". **Sohar** III. 288, b.

---

*) Ueber die dreifache Anschauung der Krone s. oben S. 213. 2. Note.

schen [1]). Eine dritte Auffassung führt endlich auch diese verschiedenen Gesichtspuncte zur Einheit zurück [2]).

§. 31. Es erklärt sich aus allem dem, warum man von den Sefirot sagt, daß sie der Thronwagen (Merkaba) oder der Sitz der Gottheit sind, weil sie uns nämlich eine Anschauung von deren Attributen gewähren [3]).

---

[1]) עוד עתיקא אתרשים בתרין, כתרא עלאה, וההוא דהוי לעילא מן דא דלא אתידע, כך כל שאר בוצינין סתימין בתרין, ib.

[2]) עוד עתיקא קדישא אתרשים ואסתים בחד והוא חד וכלא הוא חד כך כל שאר בוצינין מתקשרין ומתהדרין בחד ואינון חד, ibid. Alle Sefirot werden hier also der Krone (עתיקא) gegenüber gestellt; vgl. noch S. 220. 4. Note.

[3]) Ebenso heißt es auch von tugendhaften Menschen, bei denen man einige jener erhabenen Attribute — allerdings nach beschränktem menschlichen Maaßstabe — wahrnimmt, sie seien der Sitz (Merkaba) dieser göttlichen Attribute. Man unterscheidet demnach solche Fromme (צדיקים), die sich ganz zur Seite der Gnade, von solchen, die sich zur Seite des Rechts, und solchen, die sich zu den vermittelnden Attributen hinneigen. Die erstern sind der Sitz des Gnaden-, die andern des Rechts- und die dritten des vermittelnden Princips. Nur in diesem Sinne konnten Talmud und Midrasch in den Erzvätern die Merkaba erblicken (האבות הן הן המרכבה), was von den Kabbalisten dahin erklärt wird, daß Abraham die Gnade *), Jizchak das Recht oder die Strenge **) und Jacob die Säule der Mitte ***) repräsentire ****).

---

*) Nach Micha 7, 20.: חסד לאברהם.

**) Nach 1. Mos. 31, 42.: פחד יצחק.

***) Nach Micha ibid.: אמת ליעקב (die Mitte heißt hier אמת, denn nur in einer richtigen, von jedem einseitigen Extreme gleich entfernten Mitte ist ethische Wahrheit); vergl. Sohar I. 146. a: יעקב איש תם, גבר שלים, יושב אוהלים, דאחיד לתרין סטרין לאברהם וליצחק. Ferner: יעקב אשתלים בכלא והוי עמודא דאמצעיתא ועליה כתיב והבריח התיכון המבריח מן הקצה אל הקצה בר, ibid. 148. b. In ähnlichem Sinne wird wohl auch der Spruch der Rabbinen צורתו של יעקב חקוקה על כסא הכבוד zu nehmen sein.

****) Vgl. besonders noch folgende Stelle: עלמא תתאה לא אשתלים עד דאתא אברהם ואחיד ביה בימינא כמאן דאחיד בימיניה למא

§. 32. Jetzt erst, nachdem wir uns mit der Idee der Sefirot ziemlich vertraut gemacht, können wir die Ansichten der Kabbala über Entstehung der Materie, des Mangelhaften, des Bösen und über die Aufgabe des Menschen vernehmen. Wie bereits oben mehrfach angedeutet worden, sind die untern Welten ein Abdruck der obern, jedoch in verringertem Maaße. Die Schöpfung ging nämlich aus der Hand Gottes nicht als vollendete Thatsache, sondern als eine Ursubstanz hervor, der es überlassen blieb, sich selbst zur Welt auszubilden. Die Selbstentwickelung dieser Substanz sollte, damit auch das Niedrigste möglichen Antheil an der Allgüte Gottes habe, den weitesten Fortgang nehmen [1]) und durch nichts anderes als durch die Grenzen ihrer natürlichen Bedingtheit gehemmt werden. Je mehr aber diese Progression extensiv zunahm, um so mehr mußte sie an Intensität verlieren, in dem Grade daher, als die Schöpfung sich von ihrer Urquelle [2]) entfernte, condensirte und materialisirte sie sich [3]) und ward zugleich um so viel schlechter [4]). So erklärt sich die Kabbala die

דנפיל, אתא יצחק ואחיד דיליה דעלמא בשמאלא ואתקיים יתיר. כיון דאתא יעקב אתקיים עלמא ולא הוה מתמוטט כו׳ (הנ״ קיז א׳).

[1]) Vgl. Jess. ha-Dat l. c. 2. b.: ולכן נכנס הגשם אל המציאות למען יתחבר בו האלהות, ויתראה בו כבוד ה׳... ברית האין סוף עם הנאצל שהוא הכתר העליון, שישתלשל מדרגה אחר מדרגה עד שישתלם את עצמו באופן הזה שיקבל טובה ושלימות מהאין סוף כפי הבנתו.

[2]) Der Krone nämlich, s. Sohar II. 42. b.: ויקרא לכתר מקור.

[3]) Es wird dies von neuern Kabbalisten (namentlich von Irira) mit einem Lichte verglichen, das seine Strahlen auswirft. Je weiter die Strahlen sich erstrecken, je mehr werden sie verringert und das Licht schwächer, hingegen die Finsterniß stärker; vgl. Brucker l. c. 666.

[4]) Die Verderblheit der Materie entspringt also nicht mit einigen modernen Kabbalisten aus der natürlichen Grenze des göttlichen Princips, eine Vorstellung, nach welcher Gott selbst als bedingt gesetzt

Entstehung der Materie [1]), worin zugleich die des Bösen [2]) mitbegriffen ist [3]). Denn in dem Maaße, wie die Natur

---

wird *); sondern es lag und liegt in dem freien Willen des Schöpfers, daß das Dasein sich vervielfältige und unter allen möglichen Gestaltungen in die Erscheinung trete, daß das allmächtige Schöpferwort wie in den höchsten Sphären so in den untersten Schichten sichtbar werde, damit alles nach seiner graduellen Befähigung und auf seine eigenthümliche Weise an der Allgüte Gottes participire. Wenn also von Bedingtheit und Beschränktheit noch die Rede ist, so kann darunter blos die der geschaffenen Substanz, welche eben in ihrer Eigenschaft als Creatur nicht die Vollkommenheit und Unbedingtheit des unendlichen Schöpfers theilen kann, verstanden werden.

1) לעילא בעץ חיים תמן לית קליפין נוכראין הה״ד לא יגורך רע אבל בעץ דלתתא אית קליפין נוכראין כו׳ „Oben am Lebensbaume giebt es keine fremdartigen Kelippen (Schalen), denn so heißt es (Ps. 5, 5): „bei Dir wohnt nicht das Böse **) — wohl aber am untern Baume". Sohar I. 27. a. Ferner: לעילא לית קליפין כי אין לבא אל שער המלך בלבוש שק, לתתא אית קליפין „Oben giebt es keine Schalen, denn Niemand darf die königliche Pforte in einer groben Hülle betreten, wohl aber giebt es unten". Raja mehemna bei Kabbala denudata II, 192 ***).

2) שפחה בישא איהי חרבן עלמא ואיהי רצועה בידא דקב״ה לאלקאה בה חייביא „Die böse Magd ****) ist die Verheerung der Welt und eine Geißel in der Hand des Heiligen, um die Schuldigen zu strafen *****)". Supplemente zum Sohar, 8.

3) Hier streift die Kabbala hart an der Gnosis vorbei, deren Lehre von der Materie Neander also darstellt: „sie ist die Schranke, welche die stufenweis fortgehende Lebensentwickelung, vermöge deren aus dem Vollkommenen sich immer Unvollkommneres entwickelt, von

---

*) Vgl. S. 201. Note 1. und Sub-Note 2.

**) Vgl. den Ausspruch der Rabbinen: אין רע יורד מן השמים.

***) Doch muß bemerkt werden, daß eigentlich schon in den höhern Sefirot, deren Linke das Ideal der Strenge repräsentirt, eine entfernte Quelle des Bösen zu suchen ist; nur kann, da keine Sefira einseitig wirkt, die Macht desselben dort nicht zum Vorschein kommen, die sich erst in den tiefern Schichten, in den sogenannten Schalen zu einer unreinen Seite (סטרא מסאבא) ausbildet. Vgl. folgende Worte Corduero's: צריך שידע כי מפעולות הגבורה הם הדין החזק והיא רצועה ליסר בני האדם וממנה נמשכים כל החצונים המקטרגים, Pardes Rimonim, 8. Pforte.

****) Die Materie oder die Sinnlichkeit.

*****) Uebermäßige Sinnlichkeit zieht ihre Strafe nach sich.

von ihrer geistigen Unterlage abfällt, fällt sie dem Unvollkommenen und Fehlerhaften zu, und ihr Fortschreiten selbst geht nur im Kampfe unter mannigfachen Irrthümern vor sich.

Außen her begränzt; ... indem aber die götlichen Lebensentwickelungen, je weiter sie sich von dem ersten Gliede entfernen, immer schwächer werden, indem ihr Zusammenhang mit dem ersten Gliede immer loser wird, entsteht auf der letzten Entwickelungsstufe ein mangelhaftes Erzeugniß, das sich nicht in dem Zusammenhang mit der göttlichen Lebenskette zu erhalten vermag u. s. w." *). — Trotz dieses scheinbaren Zusammentreffens fallen aber diese beiden Lehren in zwei wesentlichen Momenten völlig auseinander. Während die Gnosis von dem Princip der Emanation ausgehend, und alles Dasein als Naturentwickelung aus Gott erklärend, in der Mangelhaftigkeit der Materie eine Begränztheit und Endlichkeit der Gottheit selbst erblickt, sucht die Kabbala die Vollkommenheit und Unendlichkeit Gottes aufrecht zu erhalten, indem sie alle Begrenzung blos auf Rechnung der geschaffenen Substanz schreibt (s. vorhergehende Note). Andererseits ist aber auch das Wesen der Materie bei den Gnostikern ein ganz anderes, als bei den Kabbalisten. Die alexanderinische Gnosis läßt durch die Vermischung der todten Materie mit dem göttlichen Lebens-Princip einen reinen, thätigen Gegensatz gegen das Göttliche hervortreten, eine blos verneinende blinde, ungöttliche Naturkraft, welche aller Bildung durch das Göttliche feindselig widersteht **), was die syrische Gnosis (nach dem Beispiele des Parsismus) gar in ein wild tobendes, das Lichtreich angreifendes Reich des Bösen oder der Finsterniß steigert ***). Bei den Kabbalisten aber giebt es kein gegen die Gottheit sich empörendes Reich des Bösen ****); die Materie ist ihnen nichts anderes,

*) L. c. p. 642. **) Ib. 643. ***) Ib. 644.

****) Indirekt ist das Böse ebenso gut Veranstaltung Gottes und ebenso gut zum Heile führend, als das Gute; vgl. Sohar II. 174 a: אודה ה' בכל לבב בו' על כלא אית לאודאה לקב"ה על טב ועל ביש; ferner: והנה טוב דא סטרא דימינא מאד דא סטרא דשמאלא, ib. 68. b. Besonders aber wird die Nothwendigkeit des Bösen in ethischer Beziehung hervorgehoben: „Du sollst Gott lieben mit ganzem Herzen, d. h. mit beiden Trieben deines Herzens, dem guten und bösen. — Wie soll man aber Gott mit dem bösen Triebe dienen? ist dieser doch der Verführer, der uns vom Dienste Gottes abzuführen trachtet! Allein man bedenke, daß es keinen größern Gottesdienst geben kann, als eben diesen bösen Trieb zu bändigen und ihn der Tugend dienstbar zu machen. In diesem geheimen Sinne wird die Sache von den Sittenlehrern (— מארי מדין, kann aber auch heißen: Anhänger der Sefirotlehre —) aufgefaßt, da es unbegreiflich wäre, wie der böse Knecht (Satan oder das böse Princip) es wagen dürfte

§. 33. Mit Entstehung des Bösen würde nun aber zugleich die Möglichkeit entstanden sein, daß Gottes Ordnung in der Natur vernichtet würde, wäre nicht Gott, um dieses zu verhüten [1]), selbst bis in die untersten Schichten der

---

als die nothwendige Grenze der bedingten Substanz, welche eben nur durch ihr Nichtsein einen Gegensatz gegen das Dasein bildet*). Die Materie wird darum vom Sohar קליפה, gleichsam die äußere Rinde des Daseins genannt, und vielleicht werden deswegen unter die Dinge, die am Abend beim Eingang des Sabbat zwischen Licht und Dunkel erschaffen wurden (Abot 5, 9.) nach einer zweiten Leseart auch die bösen Dämonen gezählt**).

1) קב״ה עבד עלמא ולא ישצי עובד ידיה, Sohar I. 24, b. Ferner: ד׳ ישמרך מכל רע שמירה דהאי עלמא למהוי נטיר מכמה זינין בישין כו׳. ib. 227, b. Vgl. ferner: עלמא מתכסמא בחסד

---

dem allmächtigen Gott in seinem eigenen Reiche Hohn zu sprechen, und seinem, nur das Gute der Welt erzielenden Willen überall entgegenzutreten, läge nicht das Böse selbst ebenfalls im Willen Gottes. Es ist dies einem Könige zu vergleichen, der durch die Buhlkünste einer Dirne die Sittlichkeit seines Sohnes erproben läßt, ebenso hat Gott den Verführer bestellt, damit sich die sittliche Kraft der Frommen bewähre. Welcher Vortheil könnte denn auch dem Verführer von dem Falle seiner Opfer erwachsen? Aber er vollzieht blos, ohne an einen Vortheil zu denken, den Auftrag seines Herrn". Sohar II, 163 a. und b; vgl. unten Abth. III, Kap. 5. über Parsismus.

*) Nur durch die Abstraction kann demnach die Materie als etwas für sich Bestehendes aufgefaßt werden. (Vgl. Neander a. a. O.) So nur kann in das Schwanken der Kabbalisten über den Begriff der Materie, die sie bald als etwas Positives, bald als bloße Privation (vgl. Bruck. l. c. p. 866 k. und Gesch. d. Sekten l. c. S. 79.) einigermaßen Einheit gebracht werden. S. jedoch oben (S. 169. 2. und 3. Note) über Mittel- und Doppelsubstanz, wonach es allerdings einen höhern, positiven, mit dem gewöhnlichen kabb. Begriff von Materie nicht zu verwechselnden Körperstoff giebt; (vgl. auch unten Ende dieser Abth. über שלג שתחת כסא הכבוד).

**) Da die Schöpfung in den sechs Werktagen vollbracht wurde und am Sabbat alles Schaffen aufgehört hatte, so nennen die Rabbinen seltene Naturerscheinungen, die zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen liegen, Geschöpfe, die am Eingange des Sabbats zwischen Licht und Dunkel erschaffen wurden, d. h. in dem Augenblick der Scheidung des Freitags vom Sabbat; ihre Existenz liege gleichsam zwischen Sein und Nichtsein. (Sasa Berura z. St.). Was nun die Mischna von diesen Naturerscheinungen behauptet, das dehnt die zweite Leseart mit noch größerm Rechte auch auf die bösen Dämonen aus (וי״א אף המזיקין), da die Entstehung des Bösen blos als eine nothwendige Grenze zwischen dem Sein und dem Nichtsein anzusehen ist. (Daß unter מזיקין das Böse überhaupt verstanden wird, geht aus Folgendem hervor: תניא א״ר יהודה נפשתא דרשיעיא אילין אינון מזיקין דעלמא, Sohar III, 70, a).

Schöpfung herabgestiegen [1]), mit anderen Worten: erstreckte sich nicht das Walten der göttlichen Weltregierung selbst bis auf die mangelhafte Materie, wodurch bewirkt wird, daß die Weltordnung, wie gewaltig das Böse gegen dieselbe sich stets

---

דכתיב חסד ה׳ מלאה הארץ. אסהדנא עלי דכל יומאי הוינא מצטער על עלמא דלא יערע עלמא בדינוי דצדק ולא יוקיד עלמא בשלהובוי כו׳, ib. III, 292, a. Am deutlichsten aber spricht sich folgende Stelle aus: כד ההו׳ סטרא בושא קיימא כו׳ קב״ה חס על עלמא ויהיב עיטא לבני נשא לאשתזבא מיניה כו׳ ואלמלא דקב״ה חיים על עובדי ידוי לא ישתארון בעלמא כו׳ דאלמלא סיועא מלעילא לא אשתאר בעלמא אפי׳ חד אבל בגין דקב״ה חיים על עלמא אשתאר עלמא בקיומיה, ib. I, 190. a und b.

[1]) „Ebenso wie es ein heiliges Reich giebt, so giebt es auch ein schuldvolles . . . die untern Kronen (Sefirot) können in Betracht der höhern als Schalen angesehen werden, deren Kern die zehn obern Sefirot bilden. Diese Schalen machen eine Scheidewand zwischen Israel und ihrem Vater im Himmel *). Aber auch mit diesen Schalen bekleidet sich der Heilige und seine Schechina, damit in Erfüllung gehe, was von seiner Schechina gesagt wird: „sein Reich beherrschet Alles" (Psalm 103, 19.) und auch in Erfüllung gehe, was von ihm gesagt wird: „Gott ist König der ganzen Erde" (ibid. 47, 8.); aber oben an seinem Orte heißt es: „Bei dir wohnt nicht das Böse" (ib. 5, 5.). — Zwar können selbst die höhern Sefirot in Betracht der Gottheit Schalen genannt werden, allein dies sind schöne, in den verschiedensten Lichtfarben strahlende Gewänder. Diese legt der Heiligste während des Exils ab und bekleidet sich mit jenen andern, um Israel, welches mit eben jenen Schalen bekleidet ist, schirmen zu können **). Daher sagt der Prophet: Bei all ihrer Bedrängniß ist ihm leid" (Jesaia 63, 9.) und dies ist auch der geheime Sinn jener Worte: Eure Sünden machen eine Scheidewand zwischen euch und eurem Gotte" (ibid. 59, 2). Einst aber wird der Heiligste diese Schalen von sich ablegen und sich seinen Zöglingen nach dem innersten Kern zeigen, denn so heißt es: „Und dein Lehrer wird sich nicht mehr verbergen" (ib. 30, 20). Dann wird zwischen Gott und Israel keine Zwischenwand mehr sein." Tikkune Sohar 18, Bl. 36. a.

---

*) Die Materie = Sinnlichkeit, Sündhaftigkeit, trennt den Menschen von Gott.

**) Man erinnere sich, daß Israel die Menschheit, das Exil den verderbten der Erlösung harrenden Zustand derselben bezeichnet.

auflehne, dennoch bestehen muß, indem sie zwar angefeindet, aber nicht aufgehoben werden kann. — Diese Absicht erreicht die Gottheit namentlich durch den Menschen, in welchem der Kampf des Guten und Bösen aufhört, blos blinde Natur zu sein, vielmehr zum Sichselbstbewußtwerden sich erhebt [1].

[1]) Das Böse, oder die Materie, welche in der Natur nichts als eine nothwendige Grenze, gleichsam die äußere Rinde (קליפה) ist, muß zwar auch im Menschen, da er mit einer Seite ebenfalls zur Natur gehört, zum Vorschein kommen *), allein da sie in ihm von der Lichtseite paralysirt wird **), so könnte aus diesem bloßen Naturtriebe noch immer kein Schaden für die Sittlichkeit erwachsen, wollte der Mensch nur mit seinem freien Willen sich ernstlich für das Gute bestimmen ***). Das Böse im Menschen kann daher durchaus nur als der Akt einer vom Gesetze Gottes abfallenden Willkür angesehen werden ****).

*) האי סטרא בישא אתא ומפתי לי׳ לבר נש כו׳, Sohar I, 190, a. רשו אתמסר לסטר׳ אחרא כו׳, ib. 32, b. (vgl. die Worte der Rabbinen: קשה יצר הרע שאפי׳ יוצרו קראו רע, Succa 52 a. Beresch rabba 26. und אלמלא שלש מקראות הללו כו׳, Succa ib. b.)

**) בראתי יצר הרע בראתי לו הורה תבלין כו׳, Kidduschin 30, b; חשוי על רוחיה דלא ירדוף בתר הרהורין בישין ויהא משיך לי׳ לגבי אורייתא כו׳, Sohar ib.

***) „Komm' und sieh', wie sehr muß sich der Mensch vor Sünden hüten, wie muß er auf seine Wege achten, damit ihn der böse Trieb nicht verleite, der täglich auf ihn lauert. Weil aber der Verführer so wachsam ist, muß auch der Mensch sich ermannen und ihn von sich weisen; ist die Leidenschaft stark, so muß der Mensch noch stärker sein." Sohar ib. 189. b.

****) Sehr beachtenswerth sind folgende Worte Reccanati's: „Wenn unter den Menschen eine große Verschiedenheit der Naturen bemerkt wird, so daß einige mehr Anlage zum Guten als andere zu haben scheinen, so kann der Grund unmöglich in der Beschaffenheit der Seele an sich liegen (durch welche Annahme die eigentliche Zurechnungsfähigkeit aufgehoben würde), da dieser himmlische Theil des Menschen ursprünglich gut und bei Allen gleich sein muß — denn es ist nicht wahr, was einige Philosophen behaupten, daß die Seele eine bloße, erst zu realisirende Anlage oder Potenz sei, vielmehr ist das, was wir Seele nennen, wie aus Kohelet 12, 7, ersichtlich, ein fertiger, präexistirender Geist, der in den Körper tritt, um ihn zu beleben und zu veredeln —: die Verschiedenheit kann daher nur von der Constitution der körperlichen Organe abhängen, was jedoch insofern wieder auf die Seele zurückwirkt, als diese eben nur durch Organe sich nach außen mittheilt — ähnlich einem noch so hellscheinenden, aber von einer Laterne umschlossenen Lichte, dessen Verbreitung nach außen je von der hellern oder trübern Masse des Laternenglases abhängig sein wird. Man sieht hieraus, wie wichtig es ist, bei der Wahl der Nahrungsmittel alles das zu vermeiden, was durch Assimilation

Doch muß hier der Idealmensch (אדם עלאה) vom Erscheinungsmenschen unterschieden werden, denn was beim ersten in höchster Vollendung erscheint, das wird vom andern nur sehr unvollkommen erreicht [1]. Es soll aber eben das Bestreben dieses Letztern sein, den Erstern soviel als möglich zu erreichen, ein Bestreben, das allerdings nur mit Hülfe Gottes, die aber keinem ernstlich Kämpfenden ausbleibt [2]), gelingen kann [3]). Einst — lautet daher die Verheißung — wird unser Sieg über das Böse so vollständig sein, daß dieses völlig unschädlich gemacht [4]), ja völlig verschwinden [5]),

---

[1]) Vgl. Sohar III, 144. a.: אדם דלעילא ואיתימא אדם דלתתא בלהודוי לאו משום דלא קאים דא בלא דא ואלמלא האי אדם לא קאים עלמא.

[2]) מאן דבעי לקרבא לקבה אתקרב, Sohar II, 76, b. — Vgl. Joma 38, b. הבא לטהר מסייעין אותו.

[3]) אלמלא סיועא מלעילא כו׳, ib. 190. b. — Vgl. Succa 52. b. Kiddufchin 30. b.: יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ואלמלא הקבה עוזר לו אינו יכול לו.

[4]) בשעתא דעקים הוא חויא כו׳ כדין אסתאב עלמא כו׳ עד דאתא אילנא דחיי ובפיא ליה להוא נחש דלא ישלוט לעלמין כו׳, Sohar I, 145, b. Ferner: כיון דאתער צפרא ועבר ליליא אתתקף יעקב ואתחלש חיליה דסמאל.. כד ימטי ההוא זמנא כו׳ ib. 146. a. und b; s. dort weiter über den Kampf Jacob's mit dem Engel (Genes. 32, 25.), den der Sohar als den Kampf des Guten und Bösen (Jacob und Samaël) darstellt.

[5]) „Nicht eher wird die Schale ganz weichen, als bis zur Zeit der Auferstehung, dann wird die Schale zerbrochen werden, und der glänzende Kern ohne Hinderniß in die Welt leuchten". ib. II, 69. b. Ferner: זמין קבה לאעברא רוח מסאבא מן עלמא, ib. I, 70, b. Ferner: זמינין צדיקיא למחמי ליצהר בחד טורא כו׳ וקבה יבער ליה מעלמא ויכום לי׳ לעינייהו כו׳, ib. 190, b. (vgl. Succa 52. a. לעתיד לבא מביא הקבה ליצהר ושוחטו בפני הצדיקים כו׳). Ferner: והרפת עמו יסיר דא יצהר כו׳ ובדין יתגבר טוב בעלמא ורע יתעבר מעלמא, Tikkune Sohar, Supplem. 40.

---

die thierischen Begierden steigern und somit dem Körper eine größere Herrschaft über den Geist zu verleihen geeignet ist. Diese Wichtigkeit des Körpers und dessen

oder, was dasselbe ist, in Gutes verwandelt werden wird [1]).

§. 34. Ist aus dem Vorhergehenden die hohe Stellung des Menschen auf der Stufenleiter der Geschöpfe ersichtlich, so wird sich in Folgendem noch dessen Aufgabe, wie dessen Einfluß auf die gesammten Welten zeigen. Vermöge ihrer gemeinsamen Abkunft bleiben nämlich alle Welten trotz ihres Abstandes von einander noch immer in beständiger Wechselwirkung [2]). Die höhern Welten influiren nach dem Willen Gottes auf die untern, wozu jedoch der Impuls von unten ausgeht [3]). Namentlich ist es der Mensch, da er **Geist** und

---

[1]) „Einst wird von Samaël (סמאל) das Giftige (סם) abgenommen und nur das Göttliche (אל) bleiben, dieser böse Engel wird dann selbst in die Zahl der guten aufgenommen". **Pardes** 10. b.

[2]) עבד עלמא תתאה כגוונא דעלמא עלאה ודא קאים לקביל דא למהוי כלא חד ביחודא חדא, Sohar I, 36, a. Ferner: עלמא עלאה תליא בתתאה ותתאה בעלאה, ib. 70, b.

[3]) „Seine Werke sind an einander gestützt für ewig, gegründet auf Wahrheit und Recht (Ps. 111, 8.) — Mit diesen Worten werden die obern und untern Welten gemeint, welche gegenseitig auf einander beruhen.. Von den Werken der Frommen auf unserer Erde geht der Impuls aus, der die Thätigkeit der höhern Welten anregt. Eine Andeutung geben dafür die Worte in der Schöpfungsgeschichte: „Gott, der Herr, hatte noch nicht regnen lassen", d. h. es fehlte aller Zufluß von oben, „weil noch kein Mensch war, die Erde zu bearbeiten", d. i. weil noch keine Werke unten auf Erden geschahen, „dann aber stieg ein Dunst von der Erde auf" also der Impuls von unten, „und befeuchtet ward die ganze Fläche des Erdreichs" — es ergossen sich die Wolken von oben. Immer also geht die Anregung von unten aus, denn die Welten sind an einander gestützt, gegründet auf Wahrheit und Recht. Wenn Israel nicht den Impuls giebt und Herz und Blick nach oben richtet, so kommt uns der himmlische Segen nicht entgegen." Sohar I, 35, a; vgl. ferner: עלמא תתאה תליא בעלמא עלאה ועלמא עלאה לפום ארחי דעלמא תתאה, ib. III, 40, b.

---

rückwirkende Kraft auf die Seele hatte das mosaische Gesetz gewiß bei seinen **Speiseverboten** vor Augen, und hieraus erklärt sich die Manchem sonst zu groß scheinende Aufmerksamkeit dieses Gesetzes auf blos körperliche Dinge." **Taame Mizwot** 18, b. 19, a.

Materie in sich vereinigt, welcher durch Lösung seiner Aufgabe auch das Gemeine veredeln, das Materielle vergeistigen [1]) und somit eine Verkettung und Vereinigung aller Welten — wodurch sie zugleich dem Urquell aller Vollkommenheit, der Gottheit selbst, sich nähern — bewirken kann und soll [2]).

§. 35. Es kann nach dem Vorhergehenden nicht auffallen, daß die Kabbala im Menschenleben ein Abbild des ganzen Weltenlebens erblickt, namentlich ist bereits hervorgehoben worden, daß sie den Geschlechtsunterschied und den Vereinigungstrieb auch auf die höhern Welten überträgt, indem sie männliche, weibliche und vermittelnde Principien ihres geistigen Lebens statuirt. Dieses Verhältniß nun, welches, wie oben [3]) gezeigt worden, die Beziehungen der einzelnen Sefirot unter einander charakterisirt, spielt eine noch größere

---

[1]) So lesen wir im Texte, nachdem er das geheimnißvolle, durch מי und אלה angedeutete, Zusammentreten Gottes mit der Welt vorgetragen, noch folgende Worte: „Diese Zusammenfügung bildet den vollständigen Namen אלהים, doch gehört zum Fortbestande der Welt noch der Mensch in seinem Wirken; das ist's, was Samaël, der Fürst Esau's, dem Jakob gestehen mußte: Du hast um den Vorzug zwischen Himmlischen (אלהים) und Menschen (אנשים) gekämpft und es ist dir gelungen (1. Mos. 32, 29.). Israel kann daher auch nie und nimmer untergehen, denn sonst könnte auch jener göttliche Name *) nicht bestehen. So spricht Jehoschua (9, 7.): Sollten sie unsern Namen wegtilgen können von der Erde, was wolltest du mit deinem großen Namen machen". Ibid. II, 105, a.

[2]) ביון דאתברי עלמא כל מלה ומלה לא הוה מתקיים עד דסליק ברעותיה למברי אדם דיהוי משתדל באורייתא ובגיניה אתקיים עלמא „Nachdem die Welt schon erschaffen war, konnte doch noch keine Sache Bestand haben, bis Gott den Entschluß faßte, einen Menschen zu schaffen, der sich der Lehre befleißige — denn nur durch ihn wird die Welt erhalten". ib. II, 161. a.

[3]) S. 210—212.

---

*) Nämlich ישראל von כי שרית עם אלהים, daher heißt's auch: שם אל משותף בישראל.

Rolle bezüglich ganzer Dreiheiten [1]) oder vielmehr der Mittelglieder derselben zu einander [2]). Ueberall nämlich, wo der Sohar den Zufluß von oben nach unten, die Einwirkung der höhern Welten auf die niedern personificiren will, läßt er den König (תפארת) sich mit der Matrone (מלכות) verbinden; wo im Gegentheil der von unten ausgehende Impuls, oder wo das Aufsteigen und Näherrücken der niedern Welten zu den höhern bezeichnet werden soll, da feiert die Matrone ihre Wiedervereinigung mit dem Könige. So lehrt der Sohar auch, daß die menschliche Seele, welche ursprünglich aus der höchsten Region stammt [3]), durch eine Verbindung des Königs mit der Matrone in die Welt gesetzt wird [4]). Die Rückkehr der gerechten Seele zu ihrem Ursprunge wird nach ihm durch eine Wiedervereinigung der Matrone mit dem Könige in den Stand gesetzt. Ebenso wird der Gnadensegen, den Gott bisweilen der Welt spendet, auf die erste, dagegen die durch den seine Aufgabe erfüllenden Menschen bewirkte Vergeistigung und Veredelung des Materiellen und Gemeinen auf die zweite Weise veranschaulicht [5]).

---

[1]) Eine sefirotische Dreiheit = Entwickelungsphase.

[2]) Vgl. oben S. 261.

[3]) Sie hat ihren Sitz in der Sefira בינה (Verstand), also in der Azilutwelt, weshalb es auch heißt, daß die Seelen der Gerechten höher stehen als die Engel (denen bekanntlich blos die Welt der Bildung angewiesen). Eigenthümlich ist's, daß die Kabbalisten zwischen männlichen und weiblichen Seelen unterscheiden; sie lassen die ersten durch die männlichen Sefirot oder durch das Princip der Gnade (חסד), die andern durch die weiblichen Sefirot oder durch das Princip des Rechts (דין) hindurchwandern. Vgl. das Buch Bahir (Sohar I, Anhang) Bl. 10. a.: נשמות הזכר מן הזכר ונשמות הנקבה מן הנקבה, davon die Ausdrücke: עלמא דדכורא ועלמא דנוקבא.

[4]) נשמתא קדישא בזווגא דמלכא ומטרוניתא נפקת כמה גופא דלתתא מדכר ונוקבא, Sohar, III, 7. a.

[5]) Ueber den Unterschied zwischen den von der Kabbala gebrauch-

Dieser letzte Akt hat dann nicht nur auf den Frommen selbst, sondern auf alle Welten insgesammt den wohlthuendsten Einfluß [1]) und in diesem Sinne heißt es auch bei den Rabbinen: הצדיקים מוסיפים כח בגבורה של מעלת „die Ge=

---

ten Ausdrücken: ריעות „Freundschaft" und זיווג „Begattung" äußert sich Cordnero folgendermaßen: Es giebt eine essentielle und eine accidentelle Verbindung; der permanente Zufluß aus der Krone in die höhern Sefirot dient nämlich zur Erhaltung dieser Sefirot selbst, wie zum regelmäßigen Weltenleben überhaupt, ist also wesentlich nothwendig, und kann nie unterbrochen werden, die beiden Sefirot חכמה und בינה heißen darum „die unzertrennlichen Freunde" רעין דלא אתפרשין לעלמין und ihr gegenseitiges Verhältniß heißt ריעות „Freundschaft", „Wechselwirkung"; hingegen kann der eventuelle Zufluß, der durch die Kanäle der Sefirot von oben nach unten zieht, unterbrochen oder geschmälert und durch unser Zuthun auch wieder vermehrt werden. In letzterem Falle strömt der göttliche Segen in so großer Fülle, daß die Sefirot überfließen und alle Welten eine erquickende Wirkung verspüren. Dieses accidentelle Verhältniß heißt „Verbindung", „Begattung" (זיווג *). Nur in diesem Sinne kann von einer Verbindung der Weisheit mit dem Verstande (זיווג חכמה ובינה, אבא ואמא) und einer Verbindung der Schönheit mit dem Reiche (זיווג ת״ת במלכות, מלכא במטרוניתא) gesprochen werden. Pardes Rimonim 8. Pforte.

1) האי מטרוניתא כד אתחברת עם מלכא כל עלמין מתברכין ואשתכחו בחדוותא דכלא, Idra suta ad finem **).

---

*) Man erinnere sich hierbei an die von einigen Religionsphilosophen gemachte Unterscheidung zwischen naturgemäßer und providentieller Weltregierung. הנהגה טבעית והשגחיית, s. ר״מ משה דר״ש Abschn. ויקרא ad init.

**) Vgl. folgende Stelle: „So viele heilige Wagen und himmlische Heerschaaren der Heiligste auch besitzt, und so viele Verwalter und Beamte auch in seinem Dienste thätig sind, so hat er doch Israel mit Diademen gekrönt, die seinen heiligsten Kleinodien (den Sefirot) entsprechen. An Israel knüpfte dann Gott selbst die himmlischen Heerschaaren. Nicht eher ertönen die Hymnen in den Chören der Serafim, als bis von unten die Anregung gegeben worden". Sohar III. a. Vgl. noch Folgendes: „Komme und siehe, ist Israel gerecht, so hebt sich oben der Thron der Herrlichkeit immer höher und höher, umstrahlt von Freude und Liebe, ist aber Israel der Sünde ergeben, so kehrt sich alles um, doch entzieht uns der Heilige nie ganz seine Milde". Sohar chadasch 49. b; vgl. endlich noch die Worte: תניא חייבין עברי פגימותא לעילא כו׳ שחת לו לא לגרמייהו עבדין דא חייבין דגרמין לאסתלקא ברכאין מעלמא, Sohar III, 297. a. b.

rechten üben einen wohlthuenden Einfluß auf die höchste Macht [1])«.

[1]) An dieses Dogma knüpfen nun die modernen Kabbalisten ihre mystischen Anschauungen in Betreff des Gebetes. Die uns einwohnende Seele, lehren sie, ist nur ein schwaches Abbild eines höhern himmlischen Geistes, der seinen erhabenen Sitz in der Welt der Sefirot nie verläßt, obwohl er mit unserm denkenden Geiste gleichsam wie durch einen unsichtbaren Faden verbunden ist *). Durch eine begeisterte Andacht, in welcher die dem Menschen inne wohnende Seele so ganz nach oben gerichtet ist, daß sie den Körper fast verlassen zu wollen scheint, um sich mit ihrer Quelle zu vereinen, wird in der That jene höhere himmlische Seele mitangeregt, und da beide Seelen durch ein geheimes Band aneinander gekettet sind, so verursacht diese Anregung eine geheime Bewegung in den Sefirot aller Welten, die sich alle mehr und mehr ihrem Urquell nähern **), bis endlich die höchsten Sefirot die ihnen vom En-Sof zuströmende Segensfülle (שפע ברכה) vermittelst des Hauptkanals der „Schönheit" (תפארת) in die letzte Sefira (מלכות) gelangen lassen, wodurch alle Welten einen wohlthuenden Einfluß verspüren. Daher sei auch, wenn irgend eine Segensformel aus Versehen gemißbraucht worden (ברכה לבטלה), folgender Lobspruch angeordnet worden: gelobt sei der Name seines herrlichen Reiches für und für ***), was gleichsam als Ersatz für den dem Reiche (מלכות) entzogenen Segenszufluß angesehen wird.

*) Hiermit suchen sie zugleich die Schwierigkeit zu heben, daß der Sohar die abgeschiedenen Seelen nur in den himmlischen Eden wandern, nicht aber, wie man hätte erwarten sollen, in ihre Heimath, die Welt der Sefirot, zurückkehren läßt. Sie lehren daher, daß die wahre Seele ihren himmlischen Sitz nie verlassen, die mit dem menschlichen Körper verbundene aber, welche bereits eine stufenweise Entwickelung durch die Sefirot aller Welten durchmachen und mannigfache Modificationen erleiden mußte, ehe sie beim Menschen einkehrte, sei blos ein schwacher Abdruck ihres höhern Urbildes, von welchem sie jedoch, als in ununterbrochener Verbindung stehend, influirt wird.

**) Die Welt der Handlung (עשיה) steigt höher und rückt der יצירה, diese der בריאה und diese endlich der אצילות näher. In dieser Situation geht dann die himmlische Verbindung des Königs mit der Königin (זיווג ת"ת במלכות) vor sich, wodurch ein Zufluß von oben nach unten, nämlich stufenweis aus der אצילות in die בריאה u. s. w. herabgelangt. Doch bemerkt Luria ausdrücklich, daß dieses Näherrücken aller Welten nur von den geistigen Elementen derselben (רוחניות העולמות) zu verstehen sei, während die gemeinen und materiellen Theile ihre gegenseitige Stellung nicht verändern; hingegen stehe ein eigentliches, wirkliches Aufsteigen und Näherrücken aller Welten zur Zeit der Erlösung zu erwarten, wo selbst das Gemeine und Irdische der untersten Schöpfungsschichten veredelt und vergeistigt werden soll.

***) ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

§. 36. In Ansehung dieser hohen, die ganze Schöpfung umfassenden Bestimmung des Menschen, wird demselben Ebenbildlichkeit Gottes zugeschrieben — der seinen Beruf nicht erfüllende Mensch geht in der That dieses Vorzuges verlustig — und sie ist es auch, die ihn einer speciellern Beaufsichtigung von Seiten Gottes (השגחה פרטית) würdig macht. Diese Wichtigkeit des Menschen ins Auge fassend nennt die Kabbala den Menschen **Zweck der Schöpfung** und die erste Schöpfungsstufe einen **himmlischen Menschen**[1]). Auch Ezechiël soll darum in seiner bekannten Vision eine **Menschengestalt** auf dem Thronwagen gesehen haben[2]). Uebrigens gründet sich dieser kabbalistische Name auch darauf, daß der Mensch für eine Abbildung des Universums in verkleinertem Maße (Mikrokosmus) gilt[3]). Dazu kommt noch, daß die drei Abtheilungen der Sefirotwelt (עולם מושכל, מורגש, מוטבע) den drei geistigen Principien des Men-

Doch wir haben durch diese kurze Abschweifung das metaphysische Gebiet gänzlich verlassen und die breite Straße der Mystik betreten, wo die Extase eine so große Rolle spielt. Jedenfalls wird der aufmerksame Leser aus den letzten Paragraphen ersehen haben, daß die kabbalistischen Theorien in ihren Prämissen meist speculativer Natur sind, in ihren Consequenzen aber mehr zur Theosophie hinneigen und erst in weitern Fortgängen eine ganz mystische Färbung erhalten — wie überhaupt der Mysticismus immer gern an die Speculation anlehnt.

1) „Als Ziel der Schöpfung beim Vorwurf schon" סוף מעשה במחשבה תחלה.

2) Bekanntlich haben die Kabbalisten auf jene Vision das System der 4 Welten gegründet, wonach **Azilut** der **Menschengestalt**, **Beria** dem **Thron**, **Jezira** den **Chajot** und **Assia** den **Ofanim** entsprechen soll, s. oben S. 206. 3. Note.

3) „Die Gestalt des Menschen ist das Abbild alles dessen, was im Himmel oben und auf der Erde unten ist; darum hat sie der Alte der Alten zu seiner eigenen Gestalt gewählt". Sohar III, 141, b.

schen (נפש, רוח, נשמה) entsprechen [1]). Endlich findet die Kabbala auch zwischen den Hauptgliedmaßen des menschlichen Körpers und den einzelnen Sefirot gewisse analoge Beziehungen [2]).

§. 37. Schließlich nur noch die Bemerkung, daß einige wichtige, aber bereits in den Vorbemerkungen genügend erörterte und dem aufmerksamen Leser wohl noch gut erinnerliche kabbalistische Lehren [3]) zur Vermeidung unnützer Wiederholungen hier ganz weggelassen werden.

Somit hätten wir nun das System der Kabbala im Zusammenhange dargestellt und aus Sohartexten begründet. Leicht wird der Kundige auch verschiedene andere, im Sohar zerstreute, hierhergehörige Stellen nach diesen Anleitungen sich zu erklären wissen. Namentlich sind aber zwei Hauptstellen, welche den Kern des hier dargestellten Systems in einem gewissen, ziemlich geordneten Zusammenhang vortragen, noch von großer Wichtigkeit. Die eine, im Sohar selbst befindlich [4]) und zum größten Theile schon in *Franck's* »Kabbala«

---

[1]) S. oben S. 215.

[2]) „Der Kopf stellt die *Krone*; das Gehirn die *Weisheit*; das Herz den *Verstand* dar; der Rumpf und die Brust, mit einem Worte, die mittlere Reihe ist das Symbol der *Schönheit*, die Arme sind das der *Gnade* und der *Strenge*, die untern Theile des Körpers bilden die noch übrigen Attribute. Auf diese durchaus willkürlichen Beziehungen, die in den „*Tikkunim*“ auf ihre letzte Spitze getrieben werden, gründet sich zum großen Theile die *practische Kabbala* und die Behauptung, durch die verschiedenen (den Sefirot entsprechenden) Gottesnamen die Krankheiten, welche die Theile unseres Körpers treffen können, zu heilen“. *Franck*, Kabbala S. 148. Vgl. Sohar III, 236. a. *Idra suta*.

[3]) Z. B. üb Farben, Figuren, Gottesnamen, Sefirotnamen, Optimismus u. A.

[4]) Eigentlich im *Raja mehemna*.

citirt [1]), enthält, wie dort mit Recht bemerkt wird, fast Alles, was die Kabbalisten über Gott und dessen Verhältniß zur Welt gedacht haben, kurz zusammengefaßt [2]). Die andere,

[1]) S. 125—128. Doch fehlen dort Anfang und Schluß, und enthält die Uebertragung auch sonst manche Ungenauigkeit.

[2]) Wir wollen diese, unstreitig zu den wichtigsten und interessantesten Fragmenten über diese Materie gehörende Stelle in vollständiger Uebersetzung hier folgen lassen:

„Wem wollt ihr mich verähnlichen, daß ich ihm gleich sei, spricht der Heilige (Jesai. 40, 25.) — Unter allen Geschöpfen, obschon in meinem Ebenbilde geschaffen, giebt es keines, das mir gleich sei, denn ich kann selbst die Gestalt, in der ich mich der Welt zeige, zerstören und zu wiederholten Malen anders herstellen, keine andere Gottheit aber ist über mir, die meine Gestalt zerstören könnte, darum heißt's in der Schrift: denn nicht wie unser Gott ist der ihrige, unsere Gegner mögen selbst urtheilen (5 Mos. 32, 31). Wollte aber Jemand fragen, es heißt ja überhaupt: ihr habt keinerlei Gestalt gesehen (5 Mos. 4, 15.), so kann ihm die Antwort werden: unter dieser einen Gestalt sehen wir Gott — von ihr heißt es ja bei Mose, er schauet die Gestalt Gottes (4 Mos. 12, 8.) — aber unter keiner andern; mit Recht sagt aber der Prophet: wem wollt ihr mich verähnlichen? (Jesai. 40.), mit wem wollt ihr Gott vergleichen, welche Gestalt soll ihn darstellen? (ib. 18.); denn selbst diese Gestalt kömmt Gott nicht an seinem Orte (nach der Wirklichkeit) zu, aber indem er sich herabläßt über die Welt zu regieren und seine Herrlichkeit über die Geschöpfe zu verbreiten, da erscheint er jedem nach seiner Auffassung, Anschauung und Vorstellung, das ist der Sinn des Verses: durch prophetische Bilder werde ich dargestellt (Hosea 12, 11.). Gott spricht daher in obigem Texte: obwohl ich mich euch in eurer eigenen Gestalt darstelle, so könnt ihr mich doch Niemandem verähnlichen. Bevor er nämlich irgend eine Gestalt in der Welt geschaffen, bevor er irgend ein Bild hervorgebracht, war er allein, ohne Bild und ohne mit etwas Anderm Aehnlichkeit zu haben. Wer könnte ihn nun begreifen, wie er vor der Schöpfung gewesen, da er gestaltlos war? Es ist daher auch verboten, ihn unter irgend einem Bilde, unter irgend einer Gestalt, ja sogar durch seinen heiligen Namen, durch einen Buchstaben oder durch einen Punct darzustellen. Darauf zeigen auch folgende Worte hin: Ihr habet keine Gestalt gesehen, als der Ewige mit euch sprach; d. h. ihr habt nichts gesehen, das ihr unter irgend einer Gestalt oder einem Bilde darstellen könntet. Nachdem er aber die Gestalt des himmli-

zur Kenntniß dieses Systems nicht minder wichtige Stelle, befindet sich in den **Tikkunim** (Supplementen zum Sohar),

---

schen Menschen, אדם עלאה, geschaffen hatte, bediente er sich desselben, wie eines Wagens, מרכבה, um herabzusteigen; er wollte nach dieser Gestalt genannt werden, welche der heilige Name Jehova ist; er wollte, daß man ihn nach seinen Attributen, nach jedem Attribut besonders kenne, und er ließ sich Gott der Gnade, Gott der Gerechtigkeit, Allmächtiger, Zebaoth und der Seiende nennen. Er beabsichtigte dadurch, daß man seine Eigenschaften kenne, und wisse, wie seine Gnade und Barmherzigkeit sich sowohl auf die Welt, als auf die Handlungen erstrecken. Denn hätte er nicht sein Licht über alle seine Geschöpfe ausgebreitet, wie könnten wir ihn kennen? Wie könnte in Erfüllung gehen: die Welt ist voll seiner Herrlichkeit? (Jesaia 6, 2). Wehe dem, der ihn selbst mit dessen eigenen Attributen vergleicht!*) Geschweige denn mit einem Menschen, der von der Erde gekommen und dem Tode anheimfällt. Das Bild, das wir von ihm entwerfen, bezeichnet also jedesmal blos seine Herrschaft über ein gewisses Attribut, oder auch über die Geschöpfe überhaupt; mehr als das Attribut ausdrückt, können wir von ihm nicht begreifen**). Wenn man ihn nun aller dieser Dinge entkleidet, so hat er weder ein Attribut, noch eine Aehnlichkeit oder Form***), das Bild aber, das gewöhnlich von ihm entworfen wird, ist mit einem weithin sich ergießenden Meere zu vergleichen, wobei wir folgende Rechnung machen können: die Quelle der Meereswasser und der Wasserstrahl, der aus ihr hervorgeht, um sich weiter zu verbreiten, sind zwei. Dann bildet sich ein großer Wasserbehälter, wie wenn man eine große Höhlung gräbt; dieser Wasserbehälter wird Meer genannt und ist das Dritte. Diese unermeßliche Tiefe theilt sich in sieben Bäche, die sieben langen Gefäßen gleichen. Die Quelle, der Wasserstrahl, das Meer und die sieben Bäche sind zusammen zehn. Und wenn der Meister diese Gefäße, die er gemacht, zerbricht, so kehren die Wasser zur Quelle zurück und es bleiben blos die Trümmer dieser Gefäße, ausgetrocknet und ohne Wasser zurück. Auf diese Weise hat die Ur-

---

*) Diese Attribute, denen auch die Gottesnamen entsprechen, sind die Sefirot. Der Sohar spricht sich hier also deutlich genug gegen die Identification Gottes mit den Sefirot aus.

**) Die Uebersetzung Franck's weicht bei diesem Satze ganz vom Texte ab.

***) Franck hat hier noch die Leseart בגוונא דימא דלית במיא דנפקין מיניה תפיסו בלל. In andern Ausgaben fehlt dieser Satz (s. Kabbala denudata) und scheint er in der That ein späterer Zusatz zu sein.

und ist in Form eines an Gott gerichteten, durch die Freude

---

sache der Ursachen die zehn Sefirot geschaffen *). Die Krone ist die Quelle, aus der ein unendliches Licht hervorströmt, und daher nannte die höchste Ursache sich selbst (aus diesem Gesichtspuncte) „Unendlicher" אין סוף, denn da hat sie weder Form noch Gestalt; da giebt es weder ein Mittel, sie zu begreifen, noch eine Weise sie zu kennen. Darum heißt es auch: Denke nicht nach über das, was vor dir verborgen ist (Ben Sirach 3. 2.). Dann machte Gott ein Gefäß, das so klein, wie ein Punct (wie der Buchstabe י), das sich aus dieser Quelle füllte **): Dies ist die Quelle der Weisheit, die Weisheit selber, nach der die höchste Ursache „weiser Gott" sich nennen ließ. Hierauf machte er ein großes Gefäß, gleich dem Meere; dies wurde der Verstand genannt; daher kommt der Name „verständiger Gott". Doch muß bemerkt werden, daß Gott weise und verständig durch sich selbst ist ***), denn die Weisheit und der Verstand verdienen ihren Namen nicht durch sich selbst, sondern durch den Weisen und Verständigen, der sie aus jener Quelle füllte ****). Gott brauchte das Wasser nur zurückzuziehen †), so bliebe Alles trocken. Dies ist auch der Sinn folgender Worte: die Wasser sind aus dem Meere geschwunden und das Bett wird trocken und dürre ††). Endlich theilt sich das Meer in sieben Bäche und es gehen die sieben kostbaren Gefäße hervor, die man die Gnade oder die Größe, das Gericht oder die Stärke, die

---

*) עבד י׳ ספירות. — Also eine absolute Schöpfung der Sefirot selber.

**) Franck übersetzt: „das aber vom göttlichen Lichte erfüllt wird", er bezieht also מִנֵּיהּ auf Gott, einfacher aber scheint uns obige Uebertragung, wonach מִנֵּיהּ auf מקור sich bezieht. Vgl. Rosenroth's Kabbala denudata z. St.: et hoc implet ex illa scaturigine.

***) Daß nämlich die Sefirot nicht wesentlich zur Gottheit gehörig, sondern blos Geschöpfe höherer Natur sind, aus denen wir die Kenntniß der göttlichen Attribute schöpfen

****) Franck hat hier die Leseart מִנְבִיעוּ דִילֵיהּ, und übersetzt: mit dem Lichte, das aus ihm geflossen". Aber auch diese (nur in wenigen Exemplaren befindliche und auch in der Kabbala denudata fehlende) Correctur ist offenbar von jüngerer Hand — vielleicht um die ältern Texte etwas mehr mit den neuern Emanationstheorien zu vereinbaren.

†) Nämlich den Zufluß aus den obern Sefirot in die untern, s. oben; Franck's Uebertragung „Gott brauchte sich nur zurückzuziehen" würde ebenfalls mit unserer Auffassung von dem Zusammentreten Gottes ꝛc. wohl harmoniren, doch zogen wir obige Uebersetzung vor, weil es im Texte מסלק und nicht מסתלק heißt.

††) אזלו מים מני ים ונהר יחרב ויבש. Hiob, 14, 2. — Möglich auch, daß wie ים „Meer" eine Benennung des Verstandes (des untersten Gliedes der höchsten Dreiheit), so נָהָר „Fluß" ein Gemeinname der untern Sefirot (der sieben Bäche) ist. Der Sinn des Verses wäre demnach, wie folgt: Schwindet das Wasser aus dem Meere, so trocknet der Fluß von selbst aus.

über das Erscheinen des Buches Sohar veranlaßten Gebetes des Propheten Eliahu abgefaßt [1]).

Schönheit, den Triumph, die Glorie, den Grund und das Reich nennt. Darum wird er (diesen Sefirot entsprechend) der Große oder der Gnädige, der Starke, der Herrliche, der Gott der Siege, der Glorreiche, der Grund oder die Basis aller Dinge und der König des Weltalls genannt. Alles ist in seiner Macht; er kann die Zahl der Gefäße vermindern und das Licht, das hervorströmt, vermehren, oder das Gegentheil bewirken, je nachdem es ihm beliebt*).

Diesen Gefäßen untergeordnet und gleichsam zu ihrer Bedienung machte er einen Thron**), der 4 Füße und 6 Stufen hat, zusammen also zehn***). — Diesem Throne untergeordnet und zu dessen Bedienung schuf Gott zehn Engelschaaren****). — Endlich schuf er noch den Samaël und alle seine Schaaren †), welche den Engeln gleichsam als Wolken dienen, auf welchen sie zur Erde niederschweben oder als Rosse, auf welchen sie reiten ††). Aehnlich heißt's in der Schrift: „sieh, der Herr fährt einher auf leichtem Gewölk, kömmt nach Egypten, da erbeben die Götter Egypten's vor ihm (Jesai. 19, 1.)." Sohar II. 42—43.

[1]) Auch dieses ungemein schätzbare Fragment möge hier seinen Platz finden:

„Herr der Welten, du bist einig und nicht nach der Zahl †††), du bist der Erhabenste aller Erhabenenen, der Verborgenste aller Verborgenen, kein Begriff faßt dich; du brachtest zehn Formen hervor,

---

*) Auch aus diesen Worten geht die Nicht-Identität und Nicht-Ewigkeit der Sefirot klar hervor, s. übrigens oben S. 183.

**) Benennung der zweiten Welt, עולם הבריאה.

***) Jede Welt hat ihre sefirotische Decade, daher hier immer die Zahl zehn.

****) Im Texte werden sie nach folgender Ordnung aufgezählt: מלאכים, שרפים, אראלים, חיות, אופנים, חשמלים, אילים, אלהים, בני אלהים, אישים (von dieser Reihenfolge weicht die Aufzählung Maimonides' (Jessode ha-Tora 2, 7.) vielfach ab, auch hat M. כרובים für אילים); diese Welt der Engel ist die dritte und heißt עולם היצירה.

†) Das ist die vierte Welt, die der Kelippot (קליפות) oder der Handlung עולם העשייה.

††) In den Erscheinungen der Propheten werden nämlich oft Engel unter materieller Hülle gesehen.

†††) ולא בחושבן „Nicht wie eine gezählte Einheit", s. oben S. 162 Note. — „Gott über alle Zahl erhaben", s. Sefer Jezira. — Zugleich heißt aber ולא בחושבן „Gott wird nicht mitgezählt", also keine Einheit der Substanz, keine Inhärenz.

Da nun in allen bisher angeführten Sohartexten die von Franck als obersten Grundsatz der Kabbala aufgestellte

die wir Sefirot nennen, um mit denselben sowohl unbekannte, unsichtbare, als auch die sichtbaren Welten zu leiten; du selbst verhüllst dich in dieselben, und da du in ihnen weilest, so bleibt ihre Harmonie ungestört, und wer sie sich getrennt vorstellt, dem wird es angerechnet, als theilte er deine Einheit*). Diese zehn Sefirot entwickeln sich stufenweise, eine ist lang, die andere kurz, die dritte mittelmäßig**), du aber bist es, der sie leitet***), während du selbst von Niemandem — es sei von oben, von unten oder von welcher Seite immer — geleitet wirst****). Diesen Sefirot hast du Gewänder bereitet†), die den menschlichen Seelen als Durchgangspuncte dienen††). Auch hast du sie (die Sefirot) umschlossen mit Körpern — so genannt, im Vergleich zu den diese Körper umgebenden Gewändern†††) — im Ganzen aber entsprechen sie den Gliedmaßen des menschlichen Körpers††††). Die erhabene Krone ist die königliche Krone, von ihr heißt es (Jesai. 46, 10.): „vom Anbeginn das Ende verkündend"†††††), sie enthält das Geheimniß der Denkriemen††††††), welches seine wahre

*) Vgl. oben S. 287.

**) ואלין עשר ספירות אינון אזלין כסדרן חד אריך וחד קצר וחד בינוני; dies wird von den Commentaren dahin erklärt, daß das Princip der Gnade (die göttliche Langmuth) lang, das der Strenge (Gegensatz der Langmuth = Jähzorn) kurz genannt wird, welche Extreme von einem Mittelgliede vereinigt werden.

***) Die Naturentwickelung von der Mitwirkung Gottes abhängig.

****) Gott von den Sefirot unterschieden und Nichts auf ihn einwirkend.

†) Die untern Welten, als Hüllen der obern betrachtet.

††) Die Seele muß, ehe sie in den Körper niedersteigt, alle Entwickelungsstufen durchmachen, s. oben S. 301.

†††) S. die oben S. 273. Note 3. citirte Soharstelle. — Schön bemerken hier die Commentare: „Wie im menschlichen Organismus der denkende Geist, der seinen Sitz im Gehirn hat (נשמתא במוחא) von einer Seele die im Herzen wohnt (רוחא בלבא) und diese wieder von den im ganzen Körper verbreiteten Lebensgeistern (נפשתא בגופא) umgeben ist, denen wiederum die Haut und die Kleidung (קליפה ולבושא) zur Hülle dienen; ebenso ist im Weltgebäude (Makrokosmus) die Sefirotwelt (= Geist, Gehirn) von der Schöpfungswelt (= Seele, Wille), diese von der Bildungswelt (= Lebenskraft) und diese endlich von der Thätigkeitswelt (= Schale, Hülle) umgeben.

††††) Im Texte folgt hier eine specielle Zusammenstellung der 7 untern Sefirot mit den betreffenden Körpertheilen, s. oben S. 303. Note 2.

†††††) מגיד מראשית אחרית. In der Krone (Ursubstanz) ist nämlich alles Werden gleichsam schon im Voraus enthalten.

††††††) S. oben S. 218. Note.

»Einheit der Substanz« nicht nur nicht gelehrt wird, sondern die mehrsten derselben nach einer solchen Voraus-

Bedeutung in Jehova, der den Weg der Entwickelung bezeichnet*), erreicht. Sie ist die Quelle**), die den Baum***) befeuchtet und die Säfte durch alle Arme und Zweige treibt. Denn du Herr der Welten, der du der Grund aller Gründe, die Ursache aller Ursachen bist****), du bewässerst den Baum aus jener Quelle, welche wie die Seele im Körper überall Leben verbreitet; du selbst aber hast weder ein Bild noch eine Gestalt in Allem was innen und außen ist. Du schufst Himmel und Erde, Oberes und Unteres, die himmlischen und irdischen Heerschaaren, du schufst dies Alles, damit die Welten dich erkennen, doch Niemand kann dich in Wahrheit begreifen, wir wissen nur, daß es außer dir keine wahre Einheit giebt, weder oben noch unten, wir wissen, daß du Herr über Alles bist, doch sonst wissen wir nichts von dir. Jede Sefira hat einen bestimmten Namen, nach welchem auch Engel sich nennen †), du aber hast keinen bestimmten Namen, denn du bist es, der alle Namen ausfüllt und ihnen den vollen Werth giebt — zögest du dich zurück, so blieben sie alle wie Körper ohne Seele. Du bist weise, doch nicht mit einer bestimmten Weisheit, bist verständig, doch nicht mit einem bestimmten Verstande ††), auch hast du keinen bestimmten Ort, sondern (alles dieses wird von dir blos ausgesagt) um den Menschen deine Macht und Allgewalt zu verkünden, um ihnen zu zeigen, wie die Welt durch Strenge und Milde geleitet wird. Wenn daher (in Betreff deiner Attribute) von einer Rechten, einer Linken, einem Centrum und dergleichen gesprochen wird, so geschieht dies blos, um deine Weltregierung gegenüber den menschlichen Handlungen zu bezeichnen, nicht aber, daß dir ein bestimmtes Attribut, welches „Recht" und ein anderes, welches „Gnade" sei, nach Wirklich-

*) דאיהו ארח אצילות, vgl. S. 225.

**) Vgl. Sohar II, 42, b: וקרא לכתר מקור.

***) Anspielung auf den kabbalistischen Baum, s. oben S. 216

****) עלת כל העלות וסבת כל הסבות, vgl. Gibeat ha-More I. 69.: העלה הוא סבה ציוריית והסבה הוא סבה בפועל.

†) אית מלאכי החסדא מלאכי דדינא ומלאכי דרחמי (חסדיאל, גבריאל, רחמיאל) וע"ד כתיב וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש כו' קדוש בחסד קדוש בגבורה קדוש בתפארת, Sohar Terumma.

††) Vgl. Jessode ha-Tora 2, 10, u. Pardes Rimonim Cap. 9. עצמות אין מדת החכמה בבורא חכמה שהיא חוץ ממנו כו' וכלים וזה חכם ולא בחכמה כו'.

setzung durchaus keine genügende Erklärung finden, während einige sogar, wie gezeigt worden, das gerade Gegentheil, nämlich die absolute Schöpfung aus Nichts vortragen; so getrauen wir uns zu behaupten, daß die Meinung Franck's in der ältern Kabbala überhaupt aller Begründung entbehrt.

Um uns jedoch ein volles, unbestreitbares Recht zu einer solchen Behauptung zu erwerben, wollen wir uns noch einen weitern Schritt nicht verdrießen lassen, den nämlich, die wenigen Stellen, welche etwa gegen unsere Ansicht geltend gemacht werden könnten, zu sammeln und in möglichster Kürze zu beleuchten.

Wir haben nicht weit zu suchen. Den ersten Beweis will man gleich vorn in der Vorrede des Sohar in einer Stelle finden, welche auch von uns schon oft berührt worden. Als Erklärung der Worte Jesaia's [1]): Erhebet eure Augen gen Himmel, schaut, wer hat diese erschaffen? (מי ברא אלה), trägt nämlich der Sohar Folgendes im Namen des Propheten Elias vor: »Bevor der Unbekannteste aller Unbekannten sich offenbarte [2]), hatte er blos den Namen, der die Frage ausdrückt (מי, »Wer«). Er wollte aber aus dieser Verborgenheit heraustreten und einen Namen annehmen, da hüllte er sich in ein reiches und glänzendes Kleid, und schuf die Dinge (אלה, »diese«). Zieht man nun die

keit beigelegt werden könnte. — Auf denn, Rabbi Simeon*), daß solche Lehren durch dich enthüllt werden, denn dir und keinem Andern ist die Erlaubniß ertheilt, tiefe Geheimnisse zu offenbaren." Tikkune Sohar, praefat. II. ad init.

[1]) 40, 26.

[2]) Franck, der diese Stelle (Kabbala S. 128.) citirt, setzt hier zu: „als alle Dinge noch in ihm verborgen lagen." Diese Worte stehen aber nicht im Texte.

*) Anrede an R. Simeon ben Jochaï, den angeblichen Vf. des Sohar.

zwei hebräischen Wörter מי, welches das fragende Fürwort »wer« ausdrückt, und אלה, welches »diese« bedeutet, in ein Wort zusammen, so erhält man den Namen Gottes אלהים. So lange aber Gott die Welt noch nicht erschaffen hatte, kam ihm nicht der Name אלהים zu. — In diesem geheimen Sinne war es auch, daß diejenigen, welche beim goldenen Kalbe sündigten, ausriefen: Diese [1]) sind deine Götter Israel! — Nachdem nun מי mit אלה in Verbindung getreten, so bleibt jetzt der göttliche Name immer in dieser Verbindung [2]), und auf diesem Geheimnisse beruht die Erhaltung der Welt.« Sohar I, 2, a. Zu dieser Stelle merkt nun Franck [3]) Folgendes erläuternd an: »Da der Verfasser des Verses das Weltall bezeichnen wollte, so schließt man daraus, daß es von Gott unzertrennlich ist, indem beide einen einzigen Namen haben.« — Nach genauer Prüfung aber wird man finden, daß im Sohar hier von nichts weniger als von der Unzertrennlichkeit oder Einerleiheit Gottes und der Welt im Sinne des Pantheismus die Rede ist, vielmehr scheint uns eben das Gegentheil in den Worten enthalten zu sein: »Und diejenigen, welche beim goldenen Kalbe sündigten, sprachen in diesem geheimen Sinne: אלה ist deine Gottheit, Israel [4]).« Der Sohar beschuldigt also gerade die Ungläubigen unter den damaligen Israeliten des Pantheismus, der die Welt vergöttert und Gott nicht als freien Schöpfer anerkennt [5]). Was aber der Sohar hier deutlich

[1]) Nämlich die Dinge.

[2]) Nämlich אלהים.

[3]) A. a. O. Note I.

[4]) Mit andern Worten: Diese (die Dinge) sind deine Götter, Israel! was dasselbe sagt.

[5]) Auch in folgenden Worten des Sefer Jezira scheint uns eine ähnliche polemische Anspielung auf den Pantheismus enthalten

lehrt, das ist der Gedanke, daß Gott, vermöge der Weltschöpfung aus seiner Verborgenheit und Unerfaßlichkeit heraustretend, sich zugleich mit dieser Welt in eine so innige Verbindnng setzte, daß seine Mitwirkung bis auf die kleinste Veränderung, Handlung oder Begebenheit sich erstreckt, auf welchem Geheimnisse die Erhaltung der Welt beruht [1]); eine Lehre, die in unserer obigen Darstellung des Systems schon genügend erörtert werden.

Verlassen wir nun diese Vorrede und kommen wir zum Sohar selbst. Schon die ersten Worte desselben werden von vielen Commentatoren auf die Emanation bezogen. Die Stelle, in einem räthselhaften Style geschrieben [2]), bleibt nach allen Erklärungen dunkel [3]), auch wir wollen in Fol=

---

zu sein: עשר ספירות בלימה עשר ולא תשע עשר ולא אחד עשר בחון וחקור בהם והעמד דבר על בריו והושב יוצר על מכונו „Zehn Sefirot aus Nichts, nicht weniger und nicht mehr als zehn, prüfe und erforsche sie wohl, begreife die Sache gründlich, und setze den Schöpfer auf seine Stelle." D. h. verrücke dir nicht den wahren Standpunct durch irrthümliche Identification der Welt, oder vielmehr der wesentlichen Elemente derselben, der Sefirot, mit der Gottheit. — Nach einer sinnreichen Vermuthung des Dr. Grätz (s. Gnosticismus und Judenthum) enthalten diese Worte auch einen versteckten Seitenhieb gegen den Demiurgismus.

[1]) כמה דאשתתף מי באלה הכי הוא שמא דאשתתף תדיר וברזא דא אתקיים עלמא. Der Text nennt diese Verbindung eine geheimnißvolle, unbegreifliche, von der wir aber nichtsdestoweniger volle Gewißheit haben, s. oben S. 184.

[2]) Sie lautet im Originale: בריש הרמנותא דמלכא גליף גליפו בטהירו עלאה, בוצינא דקרדינותא נפיק גו סתים דסתימו מרזא דאין סוף, קוטרא בגולמא נעיץ בעזקא, לא חוור ולא אוכם לא סומק ולא ירוק ולא גוון כלל, כד מדיד משיח' עביד גוונין לאנהרא לגו בגו בוצינין ונפיק חד נביעו דמיניה אצטבעו גוונין לתתא סתים גו סתימין מרזא דאין סוף.

[3]) In einem neuern kabbalistischen Werke (ס' המגיד של ב"י) wird eine Interpretation dieser Stelle auf eine himmlische Eingebung zurückgeführt, נלאו כל החכמים להגיד פירושה ואמרה המגיד.

gendem versuchen eine einfache, möglichst wortgetreue Uebersetzung derselben zu geben: »Im Anfang, als der König seinen freien Willen kund geben wollte, grub er Formen in die erhabene Klarheit (die Krone) ein; aus diesem tiefverborgenen Anfange ging dann ein strahlend Licht durch die geheime Kraft des En-Sof hervor. Alles ist mit dieser Substanz verbunden, welche den ersten Ring in der Kette (der Schöpfung) bildet. Sie (die Krone) ist weder weiß noch schwarz, weder roth noch grün, überhaupt ganz farblos [1]. Als Gott ihr aber eine Ausdehnung zumaß (ertheilte), ließ er dieses Licht in die verschiedensten Farben spielen und sich nach unten verbreiten. Die Ausströmung aus dieser Substanz ward also durch die innere geheime Kraft (Mitwirkung) des En-Sof bewirkt [2].«

Wir sehen in diesen Worten nichts, das nicht mit unsern bisher dargelegten Ansichten und unserer Auffassung des Systems der Kabbala in vollem Einklang stehen sollte [3].

Unmittelbar nach dem eben citirten Passus folgt im Sohar eine Phrase, die von Franck (l. c. S. 135.) auf

---

1) Ueber die Bedeutung dieses Bildes s. oben S. 213. 2. Note.

2) Sohar I, 15. a.

3) Nach einer Erklärung des Emuna jeschara von Kalischer*) sollen diese Worte des Sohar die Concentrations-Lehre enthalten, wofür dort auch eine Parallel-Stelle aus einem andern Kabbalisten (כשעלה ברצונו הפשוט הקדום להאציל אצילות ממנו כו') angeführt wird. Allein obschon die Ansicht K's. allerdings mit den Worten jenes Kabbalisten harmonirt, so nöthigt uns dies doch nicht, denselben Gedanken auch im Sohar wiederzufinden. Der Ausdruck בטהירו עלאה bezeichnet nicht die Gottheit, sondern die geschaffene Substanz, als Objekt der חקיקה oder גליפה, aus welcher, durch die geheime mitwirkende Kraft des En-Sof (מרזא דאין סוף), sich Alles entwickelte.

---

*) S. 63. s. oben S. 202. Note 1.

eine Weise übersetzt wird, daß sie die Emanation ausdrücklich lehrt [1]. Allein wir haben bereits oben (S. 87.) die Unrichtigkeit dieser Uebersetzung nachgewiesen, wohin wir den Leser verweisen [2].

Eine andere Stelle, aus welcher Emanation und Concentration hervorgehen soll, befindet sich Th. I, 16. b. [3]. Erinnert man sich aber, daß der Sohar eine dreifache Anschauung der ersten Sefira kennt, die unentwickelte Ur-Substanz (אוירא), deren Entwickelungs-Vermögen (נקודה), und deren actuelle Entwickelung (אור מאיר [4]), so findet man den Passus, ohne an jene dem Sohar fremde Lehren auch nur zu denken, leicht erklärlich [5]).

Noch eine Stelle, aus welcher man vielleicht die Identification Gottes mit den Sefirot und somit die Einheit der Substanz herausdemonstriren könnte, ist folgende von Franck

---

[1]) Die Stelle lautet: מגו דחיקו דבקיעותיה נהיר נקודה הדא, Franck: „als dieser Lichtpunkt aus seinem Schooße hervorging."

[2]) Hier wollen wir blos kurz bemerken, daß מגו דחיקו nicht „aus seinem Schooße", sondern „vermöge der Gewalt" heißt, und daß hier von nichts Anderem, als von dem Entwickelungsprozesse der ersten Sefira die Rede ist.

[3]) Sie lautet: אין סוף בקע מאוירא דיליה וגלי האי נקודה ביון דהאי אתפשט מה דאשתאר אשתכח אור מההוא הא דההוא אויר כו׳ והיינו אור דכבר הוה כו׳.

[4]) Vgl. oben S. 164. Note und S. 224—225. — Was aber besonders für unsere Auffassung spricht, daß hier nicht die Urschöpfung besprochen, vielmehr eine schon geschaffene Substanz vorausgesetzt wird, das ist der Anfang jener Stelle, welcher also lautet: יהי אור מהכא איהו שירותא היך אתברי עלמא בפרט דעד הכא הוי בכלל, עד הכא הוי כלא תליא באוירא נגוזא דאין סוף „Es werde Licht... hier macht die Schrift den Anfang, das Wie der Schöpfung speciell zu beschreiben, da bisher blos vom Allgemeinen die Rede war — weil nämlich Alles noch in der Krone (אוירא) enthalten und durch die geheime Kraft des Unendlichen von derselben getragen ward."

[5]) Ueber den dem Midrasch entlehnten Ausdruck אור דכבר הוה s. noch unten.

citirte [1]): »Wenn der Mensch zu Gott beten will, so kann er anrufen entweder die heiligen Namen Gottes: Eheje, Jah, Jehovah, El, Elohim u. s. w., oder auch die zehn Sefirot, nämlich die Krone, die Weisheit, den Verstand, die Schönheit, die Gnade u. s. w.« Franck bemerkt folgendes hierüber: »Alle Kabbalisten stimmen darin überein, daß die zehn Gottesnamen und die zehn Sefirot ein und dasselbe sind.«

Wir glauben aber kaum die Bemerkung nöthig zu haben, daß diese, auch von uns oben (S. 222.) erwähnte Zusammenstellung der göttlichen Namen und Sefirot nichts mit einer Identität Gottes und der Sefirot gemein haben. Namentlich ist aber in der qu. Soharstelle von einer solchen Identität nicht die Rede. Man braucht die Stelle nur im Zusammenhange zu lesen, um den wahren, mit unsern Ansichten ganz im Einklang stehenden Sinn derselben einzusehen [2]).

Noch eine weitere Stelle, aus welcher gewöhnlich die

---

[1]) L. c. S. 80.

[2]) Sie lautet: „Die Gebete sind auf neunerlei Weise eingerichtet: a) in alphabetischer Ordnung; b) mit Erwähnung der Eigenschaften Gottes, als: Gnädiger, Barmherziger ꝛc.; c) mit Erwähnung der verehrten Namen Gottes, als Eheje, Jah ꝛc.; d) mit der der zehn Sefirot, als: Krone, Weisheit ꝛc.; e) mit der der Frommen, z. B. der Erzväter, Propheten und Könige; f) durch Gesänge und Lobsprüche, in denen die wahre Kabbala enthalten ist, u. s. w." (Sohar II, 178. a. adnotatio). Man sieht, daß es dem Sohar blos darum zu thun ist, die verschiedenen Mittel anzugeben, welche den Menschen zur Andacht stimmen, was bald durch äußere Form des Gebets, bald durch heilige Erinnerungen, bald durch die Geheimnisse der Religion bezweckt werden soll. Mit Nichten läßt sich aber hieraus auf eine Identität der Sefirot mit der Gottheit schließen, es sei denn, daß wir auch das Alphabet, die Patriarchen, Propheten, Könige und Lobsprüche mit derselben identificiren wollten *).

---

*) Vgl. jedoch oben (S. 285.) über das Beten zu den Sefirot.

Emanation deducirt wird [1]), befindet sich in der Idra rebba [2]), und wird von Franck (l. c. S. 150.) also übersetzt: »Bevor der Alte der Alten, der Verborgenste unter den Verborgenen, die Gestalten der Könige und die ersten Diademe vorbereitet hatte, gab es weder Grenze noch Ende. Er fing daher an, diese Gestalten in seine eigene Substanz einzuhauen und einzuschneiden. Er zog vor sich eine Decke, und in diese Decke hat er diese Könige eingehauen, ihre Grenzen und ihre Formen gezogen.« Ohne uns auf das Gezwungene in dieser Interpretation des Textes einzulassen [3]), wollen wir lieber sogleich eine unseres Dafürhaltens richtigere Uebertragung [4]) hersetzen, die Entscheidung dem Kundigen überlassend: »Bevor der Alte der Alten, der Verborgenste unter den Verborgenen die Gestalt des Königs [5]), die Krone der Kronen [6]), bereitet hatte, war weder Anfang noch Ende [7]).

---

[1]) S. Brucker l. c. S. 795; Freystadt l. c. p. 43.

[2]) Sie lautet: עתיקא דעתיקין טמירא דטמירין עד דלא זמין תקונא דמלכא ועטורי עטורין שירותא וסיומא לא הוה והוה מגליף ומשער ביה ופריס קמיה חד פרסא ובה גליף ושיער מלכין ותקונוי.

[3]) Auf Einiges machen wir jedoch aufmerksam, nämlich erstens auf den plötzlichen Sprung von „Gottes eigener Substanz" zu der Krone oder „Decke" (פרסה), was zugleich einen Widerspruch enthält. (Dieser Widerspruch wird zwar schon von den Commentaren gefühlt und mit der Lehre von der Concentration des göttlichen Wesens (צמצום), durch welche eben die Krone entstanden sein soll, zu heben gesucht. Aber heißt das nicht seine eigenen Gedanken dem Sohar aufdringen wollen?) Hingegen enthält der Satz nach der von uns zu gebenden Uebersetzung desselben durchaus keinen Widerspruch. Dann nimmt Franck die Worte הוה מגליף ומשער ביה als stände: מגליף ומשער בגרמיה, während das ביה sich offenbar auf das vorhergehende תקונא oder das gleichbedeutende עטורא bezieht.

[4]) Vgl. oben S. 165.

[5]) Nicht „der Könige", denn es heißt nicht דמלכיא oder דמלכין, sondern דמלכא.

[6]) Die erste Sefira.

[7]) Weder Urschöpfung noch Fortentwickelung (שירותא וסיומא).

(Auf folgende Weise) schnitt er Figuren und Formen in dieselbe [1]) ein; er breitete nämlich einen Teppich vor sich aus, und in diesen schnitt und zeichnete er Könige (Wellen) und Gestalten (Formen) ein«

Wir glauben, daß auch diese Stelle, weit entfernt, unsere Ansicht zu widerlegen, sie vielmehr bekräftigt.

Endlich könnte vielleicht noch eine Sohar III, 297. a. befindliche Stelle herangezogen werden, um die Identität Gottes mit den Sefirot zu beweisen [2]). Allein man braucht sich blos der kabbalistischen Lehre zu erinnern, daß in dem שם הויה alle Sefirot enthalten sind [3]), und daß dieser Name es ist, der die volle Weltentwickelung repräsentirt [4]), um den richtigen Sinn dieses Satzes zu finden [5]).

Hiermit glauben wir — freilich in aller Kürze und ge=

---

[1]) Nämlich in die Krone oder in die Gestalt, was dasselbe ist; ביה bezieht sich also entweder auf עטורא oder תקונא.

[2]) Sie lautet: מאי כי שם יי אקרא, א״ר הא כתיב הבו גודל לאלהינו, הבו גודל דא גדולה, הצור תמים פעלו דא גבורה, כי כל דרכיו משפט דא תפארת, אל אמונה דא נצח, ואין עול דא הוד, צדיק דא יסוד, וישר דא צדק, הוא כלא שמא קדישא דקב״ה כו׳ סופי׳ דקרא מקשר קשרא דמהימנות׳ במאי דכתיב הוא כדא צדיק וישר הוא כלומר הוא כלא הוא חד בלא פרודא.

[3]) S. oben S. 235.

[4]) S. 225. ff.

[5]) Was aber besonders für unsere Ansicht spricht (daß nämlich in dem beregten Satze von nichts Anderem als von der Bedeutung des Namens Jehova die Rede ist), das ist der Schluß desselben, nämlich: ובאה מאן דידע למקרי למלכא כדקא יאות, מנלן דכתיב לכל אשר יקראוהו באמת, מאי באמת, בחתמא דגושפנקא דמלכא דהיא שלימו דכלא Ueber diesen התמא דגושפנקא (Siegelring) vgl. man nun den von uns oben (S. 240. 1. Note) citirten Passus und unsere Erklärung dazu *).

---

*) Auch die Worte ובג״כ כי שם יי אקרא א״ר יוסי שם יי ממש ומשה בההו׳ שעתא גלי להו לישראל כו׳ (Sohar ibid.) zeugen für die Richtigkeit unserer Ansicht.

stützt auf das Verständniß des Kundigen — die Hauptbeweise unserer Gegner entkräftet zu haben [1]).

---

[1]) Auf Beweise, die aus den räthselhaften, vieldeutigen Allegorien der „Idra's“ wie des „Buches des Geheimnisses“ uns etwa entgegengestellt werden könnten, lassen wir uns zwar nicht ein, doch bemerken wir im Allgemeinen, daß dieselben größtentheils entweder Beschreibungen des Adam Kadmon (des Gesammtbegriffes der Sefirot) oder der einzelnen Sefirot, selten aber des göttlichen Wesens selbst enthalten *). Einige andere Scheinbeweise sind bereits an verschiedenen Orten von uns widerlegt worden, indem wir die betreffenden Stellen bald als Interpolationen **) bald als mit unsern Ansichten wohl harmonirend, nachgewiesen ***). — Großes Gewicht legt Franck noch (l. c. S. 140.) auf eine auch von uns oben (S. 5—6.) erwähnte Stelle Corduero's in Pardes Rimonim über Identität des Wissens, des Wissenden und des Gewußten, wie über die Lehre, daß alles Sein im Sein Gottes begründet ist. Allein obschon es uns eigentlich nicht um die Meinung Corduero's, sondern um die des Sohar zu thun ist, so erinnern wir doch daran, daß die ganze qu. Stelle aus dem Maimonides entlehnt ist; der Anfang nämlich aus dem oben (S. 8—9.) von uns allegirten 2. Cap. des Jesode ha-Tora, der Schluß aber aus dem 69. Cap. des 1. Th. des More Nebuchim („Gott ist die letzte Form aller vorhandenen Dinge u. s. w.“). Daß man aber nicht diese Maimonidischen Worte selbst einer pantheistischen Anschauung unterstelle (wozu Brucker l. c. Th. III. Art. jüdische Dogmen nicht übel Lust hat), davor verwahrt sich dieser Gelehrte im 70. Cap. des More Nebuchim („Gott wird über, nicht in der höchsten Sphäre thronend gedacht, denn er ist von der Welt getrennt, nicht immanenter Grund derselben u. s. w.“), eben so im 72. Cap. dess. Buches („Gott ist kein der Welt inhärirendes, sondern ein von allen Theilen derselben abgesondertes Wesen u. s. w. ****).

---

*) So werden z. B. in dem Satze תלת רישין כו׳ דא לעילא מן דא (Sohar III. 288. a.) die drei höchsten Sefirot, und in den Worten עתיקא ב״ה סתימין ב״ה כלילן בלא כו׳ (ib. 291. a.) die Krone beschrieben.

**) S. z. B. S. 306. Note 4; vgl. auch noch folgende Worte Franck's (l. c. 151.): „Die Welten, welche er damals durch einen spontanen Ausfluß aus seiner eigenen Substanz, hervorgebracht hatte, werden mit Funken verglichen u. s. w.“ Die hervorgehobenen Worte sind nicht im Texte begründet.

***) S. z. B. S. 225. üb. d. Namen אהי״ה u. 242—245.

****) Wie man aber hiernach die Lehre Corduero's von der Identität des Wissens, des Wissenden und des Gewußten zu verstehen habe, darüber verweisen

Eines Bildes müssen wir jedoch noch erwähnen, das der Mißdeutung ausgesetzt ist. Es ist dies das vom Sohar gebrauchte Gleichniß der Flamme, um, wie er sagt, durch die Einheit der drei Lichtfarben die heilige Einheit (יחודא קדישא) zu versinnlichen [1]). Hiermit soll aber, nach dem Vorbilde des Sefer Jezira [2]), blos die auch von uns oben vorgetragene Lehre von der Zusammengehörigkeit der drei Abtheilungen der Sefirot und ihrem gegenseitigen sich Durchdringen und Ergänzen [3]) verdeutlicht werden [4]).

[1]) Sohar I. 51. a; vgl. oben S. 128.

[2]) „Ende und Anfang, Anfang und Ende der zehn Sefirot sind in einander gefügt, wie die Flamme mit der Kohle verbunden ist — der Herr aber ist allein und hat keinen Zweiten *)."

[3]) S. oben §. 29. S. 286—288.

[4]) Noch eines andern bildlichen Ausdruckes bedient sich bekanntlich der Sohar. Um uns die Herrschaft Gottes über die Welt anschaulich zu machen, vergleicht er ihr gegenseitiges Verhältniß mit dem Verhältnisse von Seele und Körper, doch verwahrt er sich ausdrücklich vor einem Gedanken der Immanenz und will die Vergleichung nur in Betreff des Abhängigkeits-Verhältnisses der Welt von Gott verstanden wissen: נשמתא אמתילא לקבה, במה דשלטנותיה על כל עלמין ובריין אוף הכי נשמתא, בשלטנותא דילה על כל אברי גופא אידמי לגביה אבל לא במלה אחרא. Sohar III. 258. a. **). In

wir auf das 68. Cap. dess. Buches (vgl. auch die lange Abhandlung des Narbonne zu d. St.), besonders aber auf Mendelssohn's Morgenstunden Cap. 14. („Gedanken, das Denkende, das Gedachte; das sind drei Rücksichten u. s. w.").

*) Hiermit will das Buch Jezira gerade auf die Getrenntheit Gottes von den Sefirot aufmerksam machen, woraus auch der Sinn der gleich darauf folgenden etwas dunkeln Worte ולפני אחד מה אתה סופר sich uns klar ergiebt. Aus der Erkenntniß der Sefirot erfolgt nämlich noch keine Erkenntniß Gottes nach der Wirklichkeit, alle Einsicht reicht nur bis zur ersten Sefira, und vor der Eins (der Krone) was kannst du zählen, d. i. begreifen?" — Hiermit stimmt auch der Schluß des Buches (welcher, beiläufig gesagt, auch dem Sohar bei seiner Eintheilung der Sefirot gegenwärtig war), vollkommen überein: „Eins über Drei, Drei über Sieben ꝛc., alle sind fest an einander geschlossen; über alle aber herrscht Gott der wahrhafte König."

**) Vgl. More Nebuchim II. 72.: יחס אלוה לעולם כיחס כח המדבר לגוף אבל ההבדל כי זה הכח המדבר הוא כח בגוף ובלתי נפרד ממנו והשם ית' אינו כח בגוף העולם אבל נפרד מכל חלקי העולם כו'.

Nachdem wir nun die Unhaltbarkeit aller unseres Wissens gegen unsere Auffassung des Systems der Kabbala zu führenden Beweise genügend dargethan zu haben glauben, könnten wir diese Abtheilung schließen. Doch wollen wir zuvor noch einiger Parallel-Stellen aus ältern rabbinischen Schriften erwähnen, in denen sich die Grundzüge dieses Systems, wie wir es aufgefaßt, ebenfalls erkennen lassen. In den sogenannten Perakim (kurzen Sprüchen) des Rabbi Elieser, פרקי דר"א, findet sich eine dem buchstäblichen Sinne nach auffällige Stelle, die aber durch die von uns entwickelten kabbalistischen Prologomena in einem ganz andern Lichte erscheint [1]). Sollte dieser Passus daher wirklich — was freilich

diesem Sinne lehren die Kabbalisten: Gott bedarf keiner Welt zu seiner Existenz, ohne Gott aber ist keine Welt denkbar *)."

[1]) Es ist nämlich bereits oben (S. 139.) von uns im Vorbeigehen berührt worden, daß Maimonides diesem Rabbi den Vorwurf macht, daß er den platonischen Dualismus, welcher die Materie mit Gott coäternisirt, anerkenne. Wir wollen hier diese Stelle aus dem More Nebuchim zur bessern Verständniß vollständig übertragen. Sie lautet: „In den berühmten Perakim des Rabbi Eliefer ben Hyrcanos fand ich einen äußerst befremdenden Ausspruch — ich gestehe, daß ich nie etwas Auffallenderes von einem Anhänger des Mosaïsmus gelesen habe — es ist dies folgende Aeußerung: „Woraus sind die Himmel entstanden? Gott nahm sein Lichtgewand, wikkelte es wie einen Mantel auf, wodurch die Himmel entstanden, die sich immer weiter ausdehnten, so heißt es: Er hüllt sich in Licht wie

*) הבורא ית' הוא הפועל ובורא הכל ומקיים המציאות ובהתבטל הפעולה לא יתבטל הפועל ובהתבטל המציאות לא יתבטל הוא בבטולו כי הוא בלתי צריך למקום ועומד בעצמו ובזה הסכימו כל העוסקים בחכמה אלהית (פרדס שער א'). התחתונים צריכים לעליונים ועליונים לתחתונים. כלם צריכים אל הא"ס והוא א"צ לשום אחד מהם (שם). Vgl. Sohar II. 42.: אנא יכיל למחאה ההיא צורה ולמעבר לה כמה ומנין ולית אלוה אחרא עלי דיכיל למחאי דיוקני; ferner III. 225.: איהו שליט בכלא ולית מאן דשליט ביה איהו תפיס בכלא ולית מאן דתפיס ביה.

noch sehr dahingestellt bleibt — jenen Tanaïten zum Verfasser haben, so würde dies von dem hohen Alter kabbalisti=

in einen Mantel, spannt die Himmel wie einen Teppich (Ps. 104.). Woraus ist die Erde erschaffen worden? Gott nahm den Schnee unter seinem Ehrenthrone, streute ihn nieder, und so entstand die Erde, denn so heißt es: Er spricht zum Schnee, werde Erde! (Job 37, 6.). So weit der Rabbi. Nun kann ich mich durchaus in der Meinung dieses Gelehrten nicht zurecht finden. Sollte er der Ansicht gewesen sein, daß aus Nichts auch Nichts entstehen könne, und daß durchaus ein Stoff nöthig sei, woraus irgend etwas hervorgehe, was er daher auch mit seiner Frage: woraus sind Himmel und Erde erschaffen worden? zu verstehen giebt; so begreife ich seine Antwort nicht, wir dürfen ihn blos fragen: Und woraus ist sein Lichtgewand erschaffen worden? Woraus der Schnee unter dem Ehrenthrone? Woraus endlich dieser Ehrenthron selbst? — Es müßte denn sein, daß er dieses Licht und diesen Thron für ewige Substanzen gehalten; allein dies würde sich zu dem Glauben an die Weltewigkeit — zwar allerdings nur nach platonischen Grundsätzen — hinneigen, was äußerst befremdend erscheint. Kurz, das System dieses Weisen ist mir nicht klar geworden." More Nebuchim II., 26.

Setzen wir aber, wie gesagt, beim Ausspruche R. Elieser's eine kabbalistische Anschauung voraus, so findet er eben dadurch seine genügende Erklärung*). Man kennt nämlich die kabbalistische Lehre von der Ursubstanz. Man erinnert sich, daß darunter nach Einigen**) eine Doppelsubstanz verstanden wird, eine geistige für die himmlischen und eine körperliche für die irdischen Dinge, welche letztere aber nach Maßgabe ihrer stufenweis zunehmenden Entfernung von den geistigen Regionen ihre stoffische Natur im progressiven Verhältniß vermehrt***). Man weiß ferner, daß die Kabbala, der das Weltall im Allgemeinen die Kleidung Gottes ist, die Sefirotwelt besonders ein leuchtendes Prachtgewand****) nennt. Wer erkennt nun diesen Ausdruck nicht bald in dem Lichtgewande unseres Rabbi wie=

*) Daß der mit der Kabbala nicht vertraute Maimonides (s. oben S. 13) eine solche Voraussetzung nicht theilt, ist natürlich und beweist nichts gegen unsere Annahme.

**) S. oben S. 169—170 die Meinung des Nachmanides.

***) Selbst die körperliche Substanz soll nämlich als ein ursprünglich sehr feiner, ätherischer Körper — ähnlich dem, welchen einige Kabbalisten den zur Erde herabsteigenden Engeln oder den Frommen im künftigen Leben zuweisen — sich erst durch eine stufengängige Condensation zur eigentlichen Materie ausbilden.

****) לבוש יקר דנהיר, s. oben.

scher, und zwar unserer Auffassung entsprechender Ideen zeugen; denn läßt es sich auch nicht leugnen, daß die fragliche

---

der? — Was aber bedeutet der „Schnee unter dem Throne der Herrlichkeit“ (שלג שתחת כסא הכבוד)? Hören wir, was Andere darüber denken. Der Thron bedeutet nach Einigen *) den Himmel überhaupt, nach dem Sohar **) aber namentlich die Geisterwelt. Der Schnee unter dem Throne bedeutet die Materie, wobei der Ausdruck „unter dem Throne“ (תחת כסא הכבוד) die Niedrigkeit und Geringheit derselben im Vergleich zu den himmlischen Dingen anzeigen soll ***). Kommen wir nun zur Erklärung des beregten Ausspruches. Ganz im Geiste der oben (S. 174) beschriebenen Richtung der Kabbala, welche, weit entfernt, das erklären und begreiflich machen zu wollen, was seiner Natur nach nicht in das Gebiet menschlicher Forschungen gehört, sich nur von dem ersten, unbegreiflichen Schöpfungsacte an abwärts mit ihren Meditationen versucht, fragt sich auch hier unser Rabbi nicht: wie bewirkte Gott die absolute Schöpfung aus Nichts? sondern, den obersten Grundsatz der Kabbala von einer zuerst geschaffenen, sich nach und nach ausbildenden

---

*) S. More Nebuchim II. 26

**) S. oben S. 278.

***) Nach Maimonides (a. a. O.) sind die Worte שלג שתחת כסא הכבוד eine Umschreibung des schon im 2. B. Mos. (24, 10.) vorkommenden „glänzenden Saphirsteins.“ Die Stelle: ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר wird nämlich von Onkelos, wie folgt, übersetzt: Unter dem Throne seiner Herrlichkeit war wie das Werk eines Edelsteines (ותחות כורסיה יקריה כעובד אבן טבא). Der Saphir, meint M., ist als durchsichtiger Körper, der allen Lichtstrahlen freien Durchgang verstattet, ein bezeichnendes Bild der formlosen und durch eben diese Privation jeder möglichen Form fähigen Materie. Dasselbe soll nun hier auch der „Schnee unter dem Throne“ bedeuten. — Allein obschon diese aristotelische Definition der Materie unter allen jüdisch-scholastischen Philosophen gebräuchlich ist und auch dem Sohar nicht unbekannt scheint (vgl. I. 71. b. גוון ספיר אתכליל מכל גוונין ואיהו אבן שתיה; ferner III. 128. b.: ההוא טלא חוור כהאי אבני דבדולח דאתחזיי כל גוונין בגווה), so glauben wir doch nicht dasselbe auch bei unserm Rabbi voraussetzen zu dürfen, (abgesehen davon, daß das Bild des Schnees mit dem des Saphirs nicht wohl harmonirt), vielmehr scheint uns weit einfacher, daß der Schnee, welcher, so lange er in der Luft ist, als ein feiner durchsichtiger Stoff erscheint und erst nach seinem Niederfallen eine feste Decke bildet, dem Rabbi ein geeignetes Bild ist für die körperliche Substanz, welche, nach kabbalistischer Anschauung in Abstufungen von ihrer ursprünglichen Feinheit verliert. Passend schließt sich hieran sein Beleg aus Job. „denn er spricht zum Schnee, werde der Erde gleich“ (כי לשלג יאמר הוה ארץ); vgl. Sohar III. ib.: מארי דחוור כסו, nach Daniel 7, 9.: לבושי כתלג חוור.

Stelle auch nach mancher anderweitigen Auffassung eine

Urſubſtanz als bekannt vorausſetzend, wirft er ſich blos Fragen über die Art und Weiſe dieſer Ausbildung auf, die er dann nach orientaliſchem Brauch in Allegorien — und zwar ganz im Sinne der Nachmanidiſchen Doppelſubſtanz — beantwortet. Die erſte Frage des Rabbi iſt daher: Woraus haben ſich die Himmel (himmliſchen Dinge) gebildet? Antwort: Gott nahm ſein Lichtgewand*), entfaltete es wie einen Mantel, und ſo entſtanden die Himmel (höheren Welten), die ſich immer weiter ausdehnten (entwickelten). In dieſen Worten liegt die Evolution der (höheren) Welten aus der Azilutwelt ausgeſprochen. Zweite Frage: Woraus hat ſich die Erde (das Irdiſche) gebildet? Antwort: Gott nahm den Schnee unter dem Throne, warf ihn nieder, und ſo entſtand die Erde (alles Irdiſche). In dieſen Worten iſt nicht nur die Niedrigkeit der körperlichen Subſtanz an ſich („unter dem Throne"), ſondern auch ihre geſteigerte Condenſation durch zunehmende Entfernung von den himmliſchen Sphären („er warf ihn nieder, und ſo entſtand das Irdiſche") ausgeſprochen. Bemerkenswerth iſt übrigens noch, daß unſer Rabbi in beiden Antworten Gott handelnd auftreten läßt („Gott nahm, entfaltete, warf nieder"), weil auch in der Selbſtausbildung der Welten die Mitwirkung Gottes nicht verkannt werden darf. — Der Ausſpruch Rabbi Elieſer's enthält demnach in kurzen Worten die Grundzüge des Syſtems der Kabbala, (wobei er vom Sohar blos in Betreff der Materie, welche dieſer unmittelbar aus den höhern Welten ſich entwickeln läßt, abweicht, indem er eine ſelbſtſtändige körperliche Subſtanz als Subſtrat alles Materiellen ſtatuirt). Wir ſtellen dieſe Grundzüge hier etwas überſichtlicher zuſammen: a) die Welt iſt durch abſolute Schöpfung entſtanden**); b) die Schöpfung ſtand nicht auf einem Schlage vollendet da, ſondern blieb einer allmäligen Ausbildung überlaſſen (מאיזה מקום נבראו); c) dieſe Ausbildung kann der Mitwirkung Gottes nicht entbehren (לקח, נטה, זרק); d) der erſte Manifeſtations- oder richtiger Schöpfungs-Act Gottes, iſt ſein Lichtgewand = Azilutwelt; e) durch Evolution dieſer Welt, oder nach dem Ausdrucke des Rabbi, durch Aufwickelung dieſes Gewandes, entſtanden die übrigen himmliſchen Welten (שמים); f) die irdiſchen Dinge haben die gleichzeitig

*) Die erſte Schöpfungsſtufe (Azilutwelt). Beachtenswerth iſt, daß in dem Bilde des Lichtgewandes zugleich die Nicht-Ewigkeit dieſer Azilutwelt liegt, denn wie das Kleid kein integrirender Theil des Menſchen, vielmehr völlig von demſelben unterſchieden iſt und freiwillig an- oder abgelegt wird, ſo iſt auch das Gewand Gottes durch ſeinen freien Willen hervorgebracht worden.

**) S. die vorige Subnote.

ziemlich befriedigende Erklärung gefunden [1]), so glauben wir doch der unsrigen wenigstens den Vorzug einer größern Wahr-

mit der himmlischen von Gott hervorgebrachte körperliche Substanz (שלג שתחת כה״כ) zur Unterlage.

Jedenfalls lag es also nicht in der Absicht R. Elieser's die absolute Schöpfung ex nihilo zu leugnen, und somit schwindet auch der Vorwurf Maimonides'.

[1]) Eine sinnreiche Vertheidigung R. Elieser's gegen den Angriff Maimonides' findet sich in מעשי ה׳ des ר״א אשכנזי. Folgendes sagt er im fünften Capitel der Abth. מעשי בראשית: „Im Vorhergehenden ist es uns klar geworden, daß Alles, was wir in der untern, sinnenfälligen Welt wahrnehmen, nur eine Abbildung desjenigen ist, das sich in der höhern, geistigen Welt befindet. Als Veranschaulichung jener höhern Welt können wir die Vision der Ezechiëlschen Merkaba ansehen. Die bekannte Frage des Rabbi: מהיכן נבראו שמים וארץ, bezieht sich daher keineswegs auf den Stoff, aus welchem irgend etwas gemacht worden, sondern auf das Vorbild, nach welchem Alles seine bestimmte Form erhalten. Die Frage שמים מאיזה מקום נבראו heißt nun so viel: Von welcher Stelle am himmlischen Thronwagen ist der Abriß zu dem sichtbaren Himmel genommen worden? Die Antwort ist: Von dem Lichte seines Gewandes *); die Merkaba selbst ist nämlich das Gewand Gottes, von ihr heißt es aber: ונגה לו סביב „ein Lichtglanz umgiebt sie rings umher" (Ezechiël 1, 4 und 27). Nach dem Vorbilde dieses die Merkaba umgebenden Lichtglanzes nun sind auch die kreisförmigen Himmel (Sphären) gebildet worden, und dies der Sinn des Psalmisten: עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה „Hier umwickelt er (die Merkaba) mit Licht wie mit einem Gewande, dort spannt er die Himmel wie einen Teppich." Von welcher Stelle in der Merkaba, frägt nun der Rabbi weiter, ist der Abriß zur Form oder eigentlich zu der Lage unserer Erde genommen worden? Antwort: Von dem Schnee unter dem Ehrenthrone. Dieser Schnee, oder wie ihn Ezechiël schildert, diese Eiswölbung **), die sich unter dem Throne und über den Köpfen der חיות befindet, ist gleichsam als das Centrum der Merkaba anzusehen, und nach diesem Vorbilde

*) מאור לבושו לקח.

**) Ezechiël 1, 22. רקיע כעין הקרח הנורא. Im מעשי ה׳ wird dieser Vers nicht ausdrücklich erwähnt, auch ist er überhaupt an dieser Stelle etwas dunkel doch erhält, unseres Dafürhaltens, seine Erklärung nur durch Hinweisung auf diese Prophetenworte erst den rechten Sinn

scheinlichkeit vindiciren zu können. Uebrigens lassen sich noch in einigen andern Schriften, deren hohes Alter mehr verbürgt ist [1]), sichtliche Spuren dieses Systems erkennen. So findet sich sowohl in Vajikra rabba (Cap. 31.) als auch im Midrasch zu den Psalmen (101, 3.) eine Stelle, welche augenscheinlich den in פרקי דר"א entwickelten Gedanken in einer ähnlichen, aber kürzeren Form darlegt [2]), eine andere Stelle in den Rabbot drückt dieselbe Idee aus [3]). Doch wollen

---

ist auch unsere Erde das Centrum der sie umgebenden Sphären geworden *)."

So scharfsinnig aber diese Ausdeutung auch ist, so ist doch obige sowohl dem Wortsinne des Midrasch als dem Geiste der Kabbala angemessener **).

[1]) Vgl. Zunz G. V. Cap. 10. über die Rabbot, Cap. 15. über Midr. Ps. und Cap. 16. über Boraitha derabbi Elieser.

[2]) Sie lautet: „R. Simeon sagte zu R. Samuel: da ich von deiner Gewandtheit in der Agada gehört, so erkläre mir doch, auf welche Weise das Licht erschaffen worden sei. Leise und vertraulich erwiederte jener: Gott hat sich in ein lichtes Gewand gehüllt, welches die ganze Welt durchstrahlte. — Aber warum so geheimnißvoll, fragt Rabbi Simeon, heißt es denn nicht ausdrücklich: er hüllt sich in Licht wie in ein Gewand (Ps. 104.). — In einem leisen, vertraulichen Tone, antwortete jener, habe ich diese Lehre empfangen, darum theilte ich sie dir ebenfalls in einem solchen Tone mit ***)."

Wer erkennt nun nicht in diesem lichten Gewande und dem Lichtausflusse sowohl das Dogma der Azilutwelt, als auch die progressive Entwickelung der Welten überhaupt, mit einem Worte, die Vordersätze der Kabbala ****)? Eben die außergewöhnliche, mystische Richtung dieser Doctrin ist es auch, was den Rabbi bewog, sie geheimnißvoll mitzutheilen.

[3]) „Moses schrieb Vieles verdeckt, was dann von David erläutert wurde. So z. B. scheint aus dem Anfange der Genesis her-

---

*) Nach dem Ptolemäischen Planetensysteme ist bekanntlich die Erde unbeweglich und Mittelpunkt des ganzen Universums.

**) Namentlich haben die Ausdrücke לקה יורק, ebenso היו נמרחין והולכין, nach מעשי ה' keine genügende Erklärung.

***) בשם ששמעתי בלחישה כך אמרתי לך בלחישה.

****) Die Ursubstanz — ein lichtes Gewand, also von Gott getrennt. Gott

wir den Werth dieser Vermuthungen keineswegs überschätzen, vielmehr können wir die Bemerkung nicht unterdrücken, daß alle diese und ähnliche Stellen oft auch schon zu Gunsten anderer Philosopheme mit bald mehr, bald weniger Glück ausgebeutet worden sind [1]).

---

vorzugehen, daß die Schöpfung des Lichtes erst nach der Schöpfung des Himmels und der Erde erfolgte; David aber erklärt uns deutlich, daß die Lichtschöpfung den Anfang machte, denn so heißt es: er hüllt sich in Licht, wie in ein Gewand, spannt die Himmel wie einen Teppich, woraus zu entnehmen, daß die Schöpfung des Lichts der des Himmels vorangegangen." Schemot rabba Cap. 15. — Da nun hier keineswegs von der Schöpfung des physischen Lichtes — dessen nach diesem Midrasch eigentlich erst später bei Einsetzung der Sterne und Planeten Erwähnung geschieht — die Rede ist; so kann hier nur ein höheres, geistiges Licht gemeint sein, welches gleichsam der ganzen Schöpfung als Grundsache voranging *).

[1]) So werden z. B. die erwähnten Stellen von Erama (2. Pf.) angeführt und mit der scholastischen Lehre von den sphärenlenkenden Gestirngeistern in Verbindung gesetzt. Allein, zeigen nicht die oben angeführten Worte: כשם ששמעתי בלחישה כך אמרתי לך בלחישה deutlich, daß hier von einer Geheimlehre die Rede sei? — Im Uebrigen begegnen sich jedoch, was uns überaus erfreulich, unsere beiderseitigen Auslegungen in einigen Momenten.

---

hüllte sich in dieses Lichtgewand — setzte sich also mit der Welt in Verbindung. Von einer Doppel-Substanz scheint jedoch dieser Midrasch nichts zu wissen.

*) Als Ergänzung dieser Stelle und zugleich als Ausgleichung des anscheinenden Widerspruches der Genesis mit dem Psalmisten dient noch folgender Midrasch: לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב״ה את עולמו אלא בדבר ה׳ ובבר שמים נעשו. אף הכא ויאמר אלהים יהי אור וגו׳ והיה אור אין כתיב כאן אלא ויהי אור שבבר היה „Ohne Mühe und Anstrengung schuf der Heilige das Weltall; so singt der Psalmist: Gott sprach, und schon vollendet war das Himmelsgewölbe; so heißt es auch hier nicht: Gott sprach, es werde Licht, und es ward (והיה) Licht, sondern: es war (ויהי) Licht, d. h. es war schon da." (Bereschit rabba Cap. 3.; vgl. Sohar I. 16. b.: אור דכבר הוה). — Nach diesem Midrasch ist der Sinn der ersten Worte der Genesis folgender: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde... Gott hatte nämlich (schon vorher) gesprochen, es werde Licht, und so war (bereits) Licht. — Dies auch der Gedanke: „Ohne Mühe und Anstrengung erschuf Gott das Weltall", denn nach Hervorbringung dieses höhern Lichtes entwickelte sich dann alles Uebrige nach dem Willen Gottes von selbst.

Resumiren wir nun in aller Kürze die Hauptelemente der Kabbala, wie sie in Sefer Jezira und Sohar gelehrt werden, wobei zugleich das Abweichende unserer Auffassung von der Franck's in den wesentlichsten Momenten hervortreten muß.

1) Die Kabbala anerkennt zwar einen — mit dem buchstäblichen gleichberechtigten — geheimen Sinn der h. Schrift, setzt sich aber nirgends, weder über das historische Factum, noch über die Verbindlichkeit des Gesetzes weg.

2) Sie lehrt nicht die Einheit der Substanz oder Gott als immanenten Grund der Welt.

3) Vielmehr lehrt sie die freie Persönlichkeit Gottes.

4) Sie lehrt eine absolute Schöpfung nach dem freien Willen Gottes.

5) An die Stelle einer gleich bei ihrem Erstehen vollendeten Schöpfung, setzt sie jedoch die Idee einer von Gott hervorgerufenen, den Keim alles Werdens in sich tragenden und — mit Hilfe göttlicher Mitwirkung — nach und nach sich selbst ausbildenden Ursubstanz.

6) Diese außergöttliche Substanz ist wie ihr Urheber rein geistig; der Geist ist also die Grundlage alles Werdens.

7) Die Natur, wie sie uns in der Erscheinungswelt entgegentritt, ist eine Modification dieses Geistes, oder, wie die Kabbalisten sagen, ein Abfall vom Geiste, aber ein Abfall, der eben aus der regelmäßigen Entwickelung desselben hervorgeht und den Zusammenhang zwischen Beiden nicht aufhebt. Die Natur entfernt sich zwar graduel von ihrem Ursprung, dem Geiste, reißt sich aber nicht von demselben los, sie steht ihm nach, aber nicht entgegen.

8) Dennoch erklärt gerade dieser Abfall die Entstehung des Mangelhaften und Bösen, denn in eben dem Grade, wie

die Natur sich von dem Geiste entfernt, verfällt sie in das Unvollkommene und Fehlerhafte, und selbst das vermöge ihrer Abkunft ihr einwohnende Streben, sich wieder ihrem Ursprunge zu nähren und in dem Mangelhaften das Vollkommene, in dem Bedingten das Unbedingte darzustellen, ist blos ein stets wiederholtes sich Versuchen, ein dem Irren und Fehlen ausgesetztes Ringen und Kämpfen

9) Mit der Entstehung des Bösen würde daher zugleich die Möglichkeit einer gänzlichen Zerstörung und Auflösung der Ordnung der Dinge, also eine Negation der göttlichen Absichten, entstanden sein; wäre Gott nicht selbst mit der Natur vermittelst der geistigen Elemente derselben in Verbindung getreten [1]), mit andern Worten, ließe Gott nicht seine Schöpfungsidee auch in dieser blinden Naturkraft noch fortwalten und dieselbe leiten — nicht etwa dergestalt, daß durch unmittelbares Eingreifen von Seiten Gottes die naturgemäße Selbstentwickelung gehemmt und die Möglichkeit des Bösen überhaupt aufgehoben würde, vielmehr so, daß diese Entwickelung gerade durch die göttliche Mitwirkung geregelt und eben dadurch ein schrankenloses Umsichgreifen des Bösen von selbst unmöglich wird. Das Böse kann in der Welt überwiegend, vorherrschend sein und Gottes Ordnung stören, aber nicht zerstören; vielmehr ist es Zweck der Entwickelung, daß nach durchgemachtem Kampfe endlich das überwiegende Gute das Böse unschädlich mache, ja selbst in Gutes verwandle.

10) Diesen Zweck erreicht Gott dadurch, daß er die ringenden und sich versuchenden Naturgestaltungen dahin lenkt, eine »Menschengestalt« hervorzubringen. Diese (die Menschheit) ist dazu bestimmt, die Lösung der Aufgabe, welche die

---

[1]) Ueber dieses Zusammentreten Gottes mit den Sefirot = Mitwirkung, Weltregierung, s. oben.

ganze Natur sich gleichsam gestellt zu haben scheint — den abgefallenen Geist wieder emporzuheben — zu realisiren. Der bewußtlose Kampf des Guten und Bösen hat sich im Menschen zu einem sich bewußtgewordenen erhoben, wo er erst den Namen eines Kampfes verdient, da er, auf Willensfreiheit beruhend, zum Siege führen kann, zum Siege des Geistes über die Natur; ein Sieg, welcher, indem er das Irdische überwindet und das Gemeine veredelt, die Natur selbst vergeistigt und somit das Bindemittel und die höhere Weihe des Weltenlebens überhaupt wird.

11) Zwar tritt dieser Zweck im Erscheinungsmenschen — wo der Sieg nur unvollständig und oft gar in sein Gegentheil umschlägt — nur theilweise hervor. Allein eben dieser Erscheinungsmensch soll und muß, durch Erfahrungen belehrt und durch Gottes Beistand gestärkt, inmitten aller mißlungenen und vergeblichen Versuche in seiner geschichtlichen Entwickelung sich zum Idealmenschen hindurchringen. Der Idealmensch — sagt daher der Text — lag gleich Anfangs im Plane des Schöpfers. Er ist der Anfang und das Ende der Schöpfung.

Diese, theils der Kabbala eigenthümliche, theils auch andern, sowohl älteren als neueren Systemen nicht unbekannte Ideen [1]), stellen die Kabbalisten als reine Ausflüsse des Ju-

[1]) Einige Berührungspuncte mit diesen Ideen entdeckten wir auch neulich in einer Vorlesung des Hrn. Prof. Braniß über physische Anthropologie *).

*) Wir wollen hier das annäherungsweise Hierhergehörige herausheben: „Gott schafft die Welt, aber Gott will auch, daß die Welt sich selbst schaffe, so daß die Natur Gottes Schöpfung ist, insofern sie sich zugleich selbst schafft. Insofern ist er allerdings durch sein schöpferisches Werde allein der Gründer; aber insofern er die Welt sich schaffen läßt, tritt der schöpferische Geist in die Welt hinein... Nimmt man an, daß Gottes Allmacht die Welt auf einen Schlag geschaffen habe, so drängen sich viele Widersprüche auf; denn wir sehen vieles Vergebliche, Unvollkommene u. s. w.; ja der Gedanke, daß die Welt vollkommener

denthums auf [1]), und in der That müssen wir — ohne uns auf eine Beurtheilung ihrer Auffassung der heiligen Schrift einzulassen — diese Ideen wenigstens so lange für Resultate ihrer subjectiven Auffassung des Mosaïsmus und somit für **originell** gelten lassen, als sich uns nicht etwa anderweit die Ueberzeugung aufdringen sollte, daß die Grundzüge der Kabbala einem ältern Systeme entlehnt und nur anders zugestutzt worden wären [2]). Die Untersuchung dieser Originalitätsfrage wird der Gegenstand der dritten Abtheilung sein.

---

[1]) Vgl. oben (S. 171—172.) über die dem jüdischen Denker (Religionsphilosophen) sich natürlich aufwerfenden Fragen.

[2]) Dahingestellt lassen wir jedenfalls, ob dem Sohar bei seinen Lehren von einer Ursubstanz, wie von dem Zusammentreten Gottes 2c. wirklich ein tiefes Eingehen in seinen Vorwurf, ein klares, philosophisches Sichbewußtsein des Problems und dessen Lösung zuzuschreiben sei, ob er namentlich mit der Lehre von dem Zusammentreten Gottes 2c. immer den von uns bezeichneten Begriff und zwar in der Abstractheit, wie wir ihn aufgefaßt, verbindet, oder hierin oft weiter geht, wobei vielleicht die ganze Theorie auf Selbsttäuschung hinausläuft. Wir können dies um so eher auf sich beruhen lassen, als es dem Ganzen unserer Untersuchungen keinen Eintrag thut. Nicht das Resultat eigenen Nachdenkens jenen alten Theorien anpassen, sondern treu den Standpunct derselben angeben, kann die historische Wahrheit fördern.

---

sein könnte, als sie ist, wurde vielfach ausgesprochen, und man ging so weit zu glauben, Gott habe die Welt gar nicht geschaffen. Diese Irrthümer hören nur auf, wenn man sagt, die Schöpfung hat sich in sich zu vollbringen. Wir müssen uns daher nicht blos nicht **wundern**, daß die Welt sich langsam entwickelt; denn es ist eine übertriebene Zärtlichkeit für die Natur, zu glauben, daß sie nicht irren könne; denn nur im Kampfe unter tausend Irrthümern schreitet die Natur fort. Dieser Naturgeist ist es nun, der später zum Menschen formirt, in ihm seine entsprechende Gestalt findet, sich im Menschen kennen lernt und heraustritt aus dem Gebanntsein in den materiellen Stoff... Alles dunkelnde, dämmernde Bewußtsein ist im Menschen zu Tage gelangt... sein Leben ist das freudige Sich-Selbst-Ergreifen alles Daseins... Unmittelbar stellt sich dieses menschliche Leben als Sinnenleben dar, worin es eins mit der Natur. Aber der Mensch geht in seinem Selbstbewußtsein über seine eigene Natürlichkeit hinaus; denn es ist etwas in ihm, was nicht *natürlich* sein will. In seiner Einheit mit der Natur ist er nicht frei... Durch diesen Zwiespalt wird das Streben nach dem höhern Standpuncte veranlaßt, welches die Freiheit zum Inhalte hat u. s. w." Bresl. Ztg. 1048. Nr. 60.

Dritte Abtheilung.

Erstes Capitel.

Nachdem in der ersten Abtheilung eine Untersuchung über das Alter der Kabbala, so wie über die Echtheit ihrer Hauptschriften angestellt; in der zweiten Abtheilung sodann die Analyse dieser Hauptwerke unternommen werden, um aus ihnen die Ansichten der Kabbalisten über Gott, Welt und Seele zu erfahren, und so den eigentlich metaphysischen Kern dieser Wissenschaft festzustellen und geordnet darzulegen: soll nun in dieser dritten und letzten Abtheilung eine Untersuchung über die Systeme folgen, welche einige Aehnlichkeit mit der Kabbala haben, um so, wo möglich, die Abstammung der Letztern zu ermitteln oder ihre Originalität anzuerkennen. — Auch hier schließt sich unsere Arbeit Schritt für Schritt der Franck'schen »Kabbala« an. In diesem ersten Capitel wird über den Zusammenhang der Kabbala mit der Philosophie Plato's gesprochen.

Der Vf. zählt zuerst mehre Aehnlichkeiten zwischen beiden Systemen auf [1]), dann fährt er (Seite 190.) also fort: »Bei beiden Seiten endlich begegnen wir den Dogmen von der Präexistenz der Seelen, der Reminiscenz und der Metempsychose.« — Hiergegen haben wir, was die beiden ersten

---

[1]) Aehnlichkeiten, die jedoch nur nach seiner Auffassung der Kabbala existiren.

Dogmen anlangt, blos zu bemerken, daß sie, wie oben (S. 108—109.) von uns nachgewiesen worden, keineswegs ausschließlich in der Kabbala, sondern auch in Talmud und Midrasch gelehrt werden, mithin Gemeingut der jüdischen Theologie überhaupt sind.

Franck zählt nun (Seite 191.) die Verschiedenheiten auf, die [1]) zwischen der Lehre Plato's und der Kabbala herrschen, und weist nach, daß die Aehnlichkeiten, welche man zwischen beiden Systemen erblickt, von den Verschiedenheiten verdrängt werden. Es sei also jedenfalls übereilt, anzunehmen, daß die Kabbala von der platonischen Philosophie abstamme. Außerdem führt er noch mehrere Beweise an, um den Ungrund dieser Annahme darzuthun, und schließt endlich [2]) mit folgenden Worten: »Ferner haben die Juden zu keiner Zeit weder ihre fremden Lehrer verleugnet, noch andern Nationen die Anerkennung für die Kenntnisse versagt, welche sie manchmal von denselben entlehnt haben.... Der Sohar berichtet uns selbst, daß die Bücher des Orients dem göttlichen Gesetze und einigen seiner eigenen Ansichten ähnlich sind. Was könnte nun die Urheber der Kabbala abgehalten haben, auch des Plato zu gedenken? Wir sind demnach zu dem Ausspruche berechtigt, daß der Ursprung des kabbalistischen Systems im eigentlichen Platonismus nicht gesucht werden dürfe.«

Obwohl nun das Argument von der Nichterwähnung Plato's etwas schwach ist, da zwar eine namentliche Erwähnung dieses Philosophen allerdings nicht vorkömmt — was übrigens auch in den Citaten Franck's bezüglich der Weisen des Orients nicht geschieht — indessen doch auf griechische, insonders socratisch-platonische Weltweisheit bisweilen

[1]) Selbst nach seiner Auffassung der Kabbala.
[2]) S. 194—195.

angespielt wird [1]); so pflichten wir doch dem Resultate Franck's, insoweit es die direkte Abkunft der Kabbala vom Platonismus betrifft, um so bereitwilliger bei, als nach unserer Auffassung des kabbalistischen Systems eine wesentliche Aehnlichkeit desselben mit der Lehre Plato's eigentlich gar nicht stattfindet [2]), und der Annahme, daß die (ältere) Kabbala aus dem Judenthume selbst hervorgegangen, überhaupt nichts entgegensteht. Dessenungeachtet ist aber, da allerdings eine genauere Bekanntschaft der Juden mit griechischen Theorien sehr wahrscheinlich ist [3]), die Annahme nicht unzulässig, daß der Platonismus in einigen Momenten auf die Geheimlehre — wenigstens im Verlaufe ihrer Entwickelung — seinen Einfluß ausgeübt habe [4]).

---

[1]) So citirt Reccanati (Taame Mizwot 22. b.) folgende Stelle aus dem Sohar: אשר אין בה מום, דא מלכות יון דאינון קריבין לארחא דמהמנותא „Ohne Fehler, das ist das Reich der Griechen, die da nahe sind dem Wege des Glaubens." Diese Worte werden schon von ihm selbst (s. Mendelssohn's Biur zu Genes. 10, 5.) auf „Socrates und Plato, welche sehr richtige Ansichten haben" bezogen *).

[2]) Daß die kabb. Substanz mit der platonischen Hyle nichts, durchaus nichts gemein hat, ist oben (S. 165.) schon erörtert worden, ebenso können auch die Sefirot, als aus absoluter Schöpfung hervorgegangen, nicht mit den platonischen Ideen zusammengestellt werden.

[3]) S. das folgende Capitel.

[4]) Es ist demnach nicht unmöglich, daß die obengedachten Lehren von der Präexistenz u. s. w. aus dem Platonismus ins Judenthum eingewandert sind.

---

*) Vgl. Sohar I. 13. a.: תרין אומין אחרנין דאינון קריבין ביחודא לישראל. „Zwei andere Nationen stehen in ihrem Einheitsglauben den Israeliten sehr nahe." Diese Worte werden von Einigen (s. Satanow, Anhang zu Sohar tinjana 25. a.) auf Griechen und Römer bezogen, deren Weltweisen den Polytheismus verwerfen. Allein es scheint offenbar richtiger mit מטפחת הספרים anzunehmen, daß der Sohar hier die Christen und Muhamedaner meint. Vgl. jedoch oben S. 72. Note.

Zweites Capitel.

Franck geht nun zu der Untersuchung über den Zusammenhang der Kabbala mit der Alexandrinischen Schule über. »Ohne Zweifel«, sagt er [1]), hat die metaphysisch-religiöse Lehre des Sohar eine innige Verwandtschaft mit der sogenannten neuplatonischen Philosophie [2]). Allein sind wir dadurch schon zu dem Schlusse berechtigt, daß das erstgenannte dieser zwei Systeme eine Copie des letzteren sei?... Zuvörderst finden wir weder im Talmud noch im Sohar irgend eine Spur oder eine Erwähnung eines Monuments der griechischen Bildung.« — Dieses Argument ist schwach. Was den Sohar betrifft, so haben wir im vorhergehenden Capitel einen Passus aus diesem Werke citirt, der der griechischen Weltweisheit mit Achtung erwähnt [3]). Aber auch aus Talmud und Midraschim läßt sich vielfach nachweisen, daß nicht nur die jüdischen Gelehrten im Verkehr mit den »Weisen Athens« [4]) standen, sondern sich auch gegenseitig achteten [5]). Uebrigens merkt schon der gelehrte

---

[1]) Seite 195.

[2]) Doch bemerken wir, daß diese innige Verwandtschaft bei unserer Darstellung des kabbalistischen Systems wegfällt.

[3]) Vgl. auch Sohar II. 9. b.: אתא פלוסופא חדא כו׳.

[4]) סבי דבי אתונא.

[5]) Ueber diesen Umgang der Rabbinen mit den Philosophen, s. weiter unten. Hier wollen wir vorläufig nur auf die Worte: אחר זמר יוני לא פסק מפומיה (Chagiga 15. b.) aufmerksam machen, aus denen auf Verbreitung griechischer Bildung unter den Rabbinen geschlossen werden dürfte. Allerdings wird ihm dies dort als Impietät angerechnet, doch geschieht dies, wie schon Raschi bemerkt, blos darum, weil solcher belustigende Gesang im Exile nicht erlaubt sei: והי׳ לו להניח בשביל חורבן הבית דכתיב בשיר לא ישתו יין (ישעי׳ כ״ד). Edel's Einwurf z. St. ist unerheblich. (Franck's Gegenbeweis von

Uebersetzer zu den Worten Franck's an, daß seine Behauptung sich vielfach bestreiten lasse. »Außer der großen Anzahl griechischer Wörter«, sagt er, »die der Talmud aufgenommen hat, will ich blos hervorheben, daß schon die Mischna (Jadajim 4. 6.) den Homer kennt: ספרי המירום וכו׳; so heißt's ferner Jeruschalmi Sanhedrin 28. a. ר׳ עקיבא אומר אף הקורא בספרים החיצונים כגון ספרי בן סירא כו׳ אבל ספרי המירוס וכל הספרים שנכתבו מיכן ואילך הקורא בהן כקורא באגרת »R. Akiba sagt: Auch derjenige, welcher in den irreligiösen [1]) Büchern

der Nichterwähnung der Essener im Talmud, hat bereits der Uebersetzer (S. 199) durch Anführung der Rapoport'schen Conjectur entkräftet *).

[1]) Herr Jellinek übersetzt החצונים mit „irreligiös"; demnach wäre es aber unerklärlich, warum dem Vater der heidnischen Mythologie (Homer) der Vorzug vor Ben Sira eingeräumt werde; warum sollen überhaupt die Bücher Ben Sira's irreligiös genannt werden, da doch selbst der Talmud an ihnen nur tadelt, daß sie viel nichtiges, leeres Geschwätz enthielten (דברים בטלים), und die bessern Stellen uns sogar anempfiehlt? (מילי מעליתא דאית ביה דרשינן להו). Richtig belehrt uns daher J. S. Reggio in seinem vortrefflichen Werke התורה והפילוסופיאה über den wahren Sinn dieses Verbots; wir wollen seine scharfsinnige Erklärung hier auszüglich mittheilen: „ספרים החצונים heißen die apokryphischen Bücher der heiligen Schrift, und das Wort הקורא ist hier analog mit הקורא בתורה, was ein emsiges Studium bezeichnet; es ist demnach blos verboten, die apokryphischen Bücher (wie z. B. Ben Sira) den echtbiblischen (den sog. kanonischen) gleichzuachten, wodurch gleichsam die Grenzlinie zwischen heilig und profan aufgehoben würde, welche Besorgniß aber bei Homer, als einem bekannten heidnischen Dichter, und selbst bei spät verfaßten hebräischen Schriften (כל הספרים שנכתבו מיכן ואילך). wegfällt. Beweise für die Richtigkeit dieser Erklärung sind erstens der Schluß des oben angeführten Jeruschalmi: ויותר מהמה וגו׳ ולהג הרבה

*) Vgl. Bellermann über Essäer und Therapeuten (Berlin 1821) S. 146. bis 157. Doch kann sich die dort aufgestellte Behauptung nach Chajes' Widerlegung A. de Rossi's (Orient 1840, 603.) nicht halten.

Ben Sira's ꝛc. liest (ist der Seligkeit verlustig); wer aber in den Büchern Homer's und andern ähnlichen liest, wird betrachtet, als wenn er einen Brief läse.« — Wir fügen blos hinzu, daß folgender Ausspruch des R. Jehuda ha=Nasi: א״ר בארץ ישראל לשון סורסי למה אלא או לשון הקדש או לשון יונית »Was hat man in Palästina nöthig, syrisch zu sprechen? — Entweder spreche man hebräisch oder griechisch« (Baba Kamma 82. b., 83. a.) auf allgemeine Kenntniß des Griechischen schließen läßt.

Seite 201. fährt nun Vf. also fort: »Das Studium der griechischen Wissenschaft wird übrigens im Talmud ausdrücklich verboten. In der Mischna (Sota 49.) heißt es, daß dies im Kriege mit Titus untersagt worden. Die Gemara setzt aber dieses Interdict weit höher hinauf [1]). »Folgendes«,

יגיעת בשר, להגיון נתנו ליגיעה לא נתנו „es ist zwar erlaubt, diese Bücher (ספרים החצונים) zu lesen, aber nicht zu einem emsigen Studium zu machen.“ Dasselbe wird aber im Midrasch rabba (Kohelet z. St.) noch ausdrücklicher gelehrt: ויותר מהמה, ממהומה בני הזהר שכל המכנים בתוך ביתו יותר מכ״ד ספרים מהומה הוא מכנים בביתו, כגון ס׳ בן סירא וס׳ בן תגלא, ולהג הרבה יגיעת בשר, להגות נתנו ולא ליגיעת בשר „hüte dich vor Verwirrung, mein Sohn, denn wer mehr als die 24 heiligen Bücher in sein Haus nimmt — z. B. Ben Sira oder Ben Tigla — nimmt eine Verwirrung bei sich auf; du darfst sie zwar lesen, aber nicht zu einem emsigen Studium machen.“ Diese Agada ist augenscheinlich blos eine Variante der oben aus dem Jeruschalmi citirten, da bekanntlich die Rabbot großentheils die Agadot dieses Talmud's enthalten. Es ist nun nach dem Vorausgeschickten klar, daß auch unsere Mischna blos die Absicht verpönt, aus den apokryphischen Büchern ein heiliges Studium zu machen, oder mit andern Worten, sie den biblischen gleich zu achten.“

[1]) Hr. Jellinek merkt hier Folgendes an: „Auf diesen Widerspruch der Gemara mit der Mischna machen schon die Tosafot (Baba Kamma 82.) aufmerksam. Er rührt aber von der ungenauen historischen Kenntniß der Gemaristen her.“ — Aber wie ungereimt, anzunehmen, daß so bekannte Data, die zumal in der Gemara selbst

sagt sie, »haben unsere Lehrer gelehrt: Während des Krieges, der zwischen den Hasmonäern ausgebrochen, war Hyrkan der Belagerer Jerusalems und Aristobul der Belagerte [1]). Jeden Tag ließ man Geld in einer Kiste [2]) längs der Mauer herunter, wofür die nöthigen Opferthiere geliefert wurden. Nun war unter den Belagerern ein Greis, der die griechische Wissenschaft verstand. Dieser sagte: So lange eure Feinde den Gottesdienst verrichten können, werden sie nicht in eure Hände gerathen. Als den folgenden Tag das Geld in einer Kiste wieder anlangte, schickten sie (anstatt des Opferthieres) ein Schwein dafür. Damals wurde ausgesprochen: Verflucht sei derjenige, welcher Schweine erzieht; verflucht sei derjenige, welcher seine Kinder in der griechischen Wissenschaft unterrichten läßt.« (Sota ad finem). Der Vf. argumentirt nun (S. 203) folgendermaßen: »Es ist also klar, daß die grie-

so häufig vorkommen, den Gemaristen plötzlich ganz entgangen seien. Oder sollten wirklich die Lehrer des Talmud nicht so gut wie wir gewußt haben, daß Titus den Tempel zerstörte, und daß die hasmonäischen Könige, Hyrcan und Aristobul, lange vor der Zerstörung gelebt? Nur die Geneigtheit unserer Zeit, alles altrabbinische Wissen zu negiren, kann eine solche Annahme erklären. Der anscheinende Widerspruch ist bereits von Tosafot (a. a. O.) auf folgende, befriedigende Weise ausgeglichen worden: „Das Erlernen der חכמת יונית ist zwar schon im hasmonäischen Kriege als fluchwürdig bezeichnet worden (ארור אדם וכו׳); aber ein ausdrückliches, Gesetzeskraft habendes Verbot emanirte erst im Kriege mit Titus (בפולמוס של טיטוס גזרו שלא ילמד וכו׳). Vgl. noch R. Samuel Edels in Chiduschе Agadot Sota ad finem.

[1]) Herr Jellinek merkt hier an, daß es im Talmud fälschlich heiße: ארסתובלוס מבחוץ; aber Sota 49. heißt es wirklich: הורקנוס מבחוץ, die Leseart in Baba Kamma 82. scheint daher ein bloßer Abschreibefehler zu sein, womit auch dieser Tadel des Uebersetzers wegfällt.

[2]) Verf. scheint hier eine Variante zu haben, nämlich קופה של דינרין statt בקופה דינרין (erstere Leseart, die sonst im Talmud sehr häufig vorkommt, hat auch Maimonides z. St.), weshalb seine Ueber-

chische Wissenschaft, welche Stufe sie auch in Palästina erreicht haben mag, daselbst als eine Quelle der Gottlosigkeit angesehen wurde, und schon an und für sich ein wahres Sacrilegium ausmachte: keine Sympathie, keine Verbindung konnte daher zwischen denen, die in diesem Verdachte gestanden, und den Gründern oder Besitzern der rabbinischen Orthodoxie stattfinden«

So richtig diese Argumentation auch ist, so wenig beweist sie, wie wir bald sehen werden, für die Untersuchung des Verfassers. Der Begriff, den derselbe mit חכמת יונית verbindet, ist nämlich durchaus falsch und beruht auf einem Mißverständnisse. In der eben angeführten Erzählung heißt es wörtlich also: הי׳ שם זקן אחד שהיה מכיר בחכמת יונית לעז להם בחכמת יונית ואמר להם כל זמן וכו׳ [1]. Franck übersetzt, wie folgt: »Nun war unter den **Belagerern** ein Greis, der die griechische Wissenschaft verstand; dieser sagte u. s. w.« Demnach wären aber die Worte לעז להם בחכמת יונית völlig unverständlich und sinnlos. (Sie sind in der That von Franck weggelassen worden). **Raschi** glossirt daher sehr richtig: היה שם זקן אחד. מבפנים: לעז להם, לאותן שבחוץ: Also nicht unter den **Belagerern**, sondern unter den **Belagerten** war der Greis. Als Erklärung des Ausdruckes: חכמת יונית, glossirt Raschi: לשון חכמה שמדברים בו בני פלטין ואין שאר העם מכירין בו »Eine Kunstsprache, die von Diplomaten und Hofleuten gebraucht, von Andern aber nicht verstanden wird.« Auf eine ähnliche Weise drückt sich Maimonides aus: »Unter griechischer Wissenschaft versteht man

tragung: »une caisse remplie d'argent.« Nach **unserer** Leseart ist allerdings **obige** Uebertragung richtiger. (Vgl. Anmerk. des Uebersetzers z. St.). [1]) Sota 49. b.

gewisse Zeichen, welche vom geraden Wege (von der gewöhnlichen Art zu sprechen) abweichen, wie die Signale und Räthsel. So erzählt uns der Talmud von Rabbi Jehuda ha-Nassi, daß er sich in einer solchen künstlichen Sprache unterhalten konnte רבי משתעי בלשון חכמה; und die Beispiele, welche der Talmud selbst uns davon anführt, beweisen genugsam, daß sie lauter Räthsel, Signale und Winke enthielt. Ohne Zweifel hat es bei den Griechen eine ähnliche Sprache gegeben, von der aber heute keine Spur mehr vorhanden.« (Mischna-Commentar zu Sota). Demnach muß der ganze Satz also übertragen werden: »Nun war unter den Belagerten ein Greis, der die Zeichensprache [1]) verstand, der gab den Belagerern ein Signal [2]) und sagte ihnen u. s. w.« Es ist also klar, daß Raschi und Maimonides eine und dieselbe Erklärung, nur mit andern Worten, geben, daß der Text überhaupt gar keine andere Erklärung zuläßt, und daß die Uebersetzung des Verfassers auf einem bloßen Mißverständnisse beruht.

Sehen wir aber nun, zu welchen Ungereimtheiten dieser eine Mißgriff sowohl den Verfasser als den Uebersetzer verleitet hat.

Zuvörderst sieht Verfasser in der Erklärung Maimonides' eine von Raschi's Glosse völlig abweichende Ansicht, und während er der letztern (S. 205.) Gerechtigkeit widerfahren

[1]) Die Identität der Zeichensprache Maimonides' mit der Kunstsprache (לשון חכמה) Raschi's, geht besonders aus dem Beweise hervor, den sich Maimonides von רבי אשתעי בלשון חכמה bringt.

[2]) Oder wörtlich: „der redete mit den Belagerern in der griechischen Kunstsprache"; da der Verräther mitten unter den Belagerten sich befand, konnte er sich den Feinden natürlich nur in einer künstlichen, zu solchen Zwecken erfundenen Sprache verständigen.

läßt, hält er erstere (S. 206 Anmerk.) für eine lächerliche, die nicht verdient weiter erörtert zu werden. Dies ist eine natürliche Folge des gedachten Mißverständnisses, da sich nämlich Verf. nicht erklären konnte, wozu jener Greis (der nach seiner Auslegung mitten unter den Feinden lebte), einer Zeichensprache bedurfte um sich verständlich zu machen. Hingegen müssen wir nach dem wahren Sinne dieser Talmudstelle die Maimonidische Erklärung für die richtige anerkennen, und auch Raschi kann mit den Worten לשון חכמה nichts Anderes gemeint haben. Wir sind hiermit beim zweiten Mißgriffe des Verfassers angelangt. Franck hält nämlich (S. 205) das von Raschi erwähnte: לשון חכמה שמדברים בו בני פלטין für eine gelehrte Hofsprache; ebenso erklärt er (S. 204) den vom Talmud angegebenen Grund für die dem Hause Gammaliël's ertheilte Dispensation von dem gedachten Verbote (מפני שהיו קרובים למלכות) damit, daß am Hofe des Königs Herodes griechisch gesprochen ward. Aber abgesehen davon, daß, wie Verfasser selbst (S. 201) erwähnt, zwischen חכמת יונית und לשון יונית ein Unterschied ist, das gedachte Verbot sich aber nur auf Ersteres bezog, und mithin auch der Grund der Dispensation nicht in dem Umstande, daß die Hofsprache griechisch war, gesucht werden darf; so wäre es ja überhaupt von dem talmudischen Erzähler höchst albern, uns den sehr gleichgültigen Umstand zu berichten, daß jener Greis seinen Rath in einer gelehrten Hofsprache vortrug, noch ungereimter aber, darauf das mehrgedachte Interdict zu gründen, und wegen des zufälligen Umstandes, daß der Verrath in dieser Sprache gesprochen wurde, über eine ganze gelehrte Sprache das Anathema auszusprechen. Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, verwickelt sich Vf. in eine andere.

»Auf wem«, sagt er (S. 203), »läßt man nun die Verantwortlichkeit für dieses Vergehen lasten? wo wird die erste Veranlassung dazu gesucht? Bei denen, die das göttliche Gesetz vernachläßigen, um der Weisheit der Völker nachzugehen.« Das Gezwungene dieser Voraussetzung ist augenfällig, und dies ist es wahrscheinlich auch, was den gelehrten Uebersetzer veranlaßte, חכמת יונית mit »Politik« zu erklären [1]), eine Erklärung, die auf dem Standpunkte des gedachten Mißverständnisses sehr sinnreich ist und manche Schwierigkeiten beseitigt, die aber nach dem wahren Sinne dieser Erzählung nicht Stich hält. Welchen Sinn würden nämlich nach dieser Auslegung die Worte: לעז להם בחכמת יונית abgeben? Was sollte namentlich das Wort לעז bedeuten? Wie fing es der Verräther, der sich mitten in der belagerten Stadt befand, an, mit den Feinden zu unterhandeln, ohne von seinen Mitbürgern verstanden zu werden? Allerdings findet ein kluger Politiker Mittel genug; allein warum würde dann der Erzähler gerade diesen Hauptpunct verschweigen? Was aber die Ansicht des Uebersetzers vollends niederschlägt, das sind folgende Worte: של בית ר״ג התירו להם לספר בחכמת יונית [2]). Das Wort לספר verträgt sich augenscheinlich nicht mit Politik, und kann durchaus nur auf irgend eine Sprache bezogen werden [3]). — Noch weniger kann die Meinung Gfrörer's [4]), der unter חכמת יונית die symbolisch-allegorische Auslegung der heiligen Schrift versteht, nach dem Vorausgeschickten, sich

[1]) Seite 206. [2]) Baba Kamma fol. 83.

[3]) Doch kann die Ansicht Jellinek's dahin modificirt werden, daß חכמת יונית eine Branche der Politik ausmachte.

[4]) Kritische Gesch. des Urchristenthums, Th. 2. S. 253; siehe Franck's Kabbala S. 206 Anmerkung.

halten. Wie lassen sich nämlich die Worte: לעז להם בחכמת יוונית mit jenem Deutungsverfahren zusammenbringen? Was hat überhaupt jene Kunst mit der verrätherischen Unterhandlung mit dem Feinde gemein? Seine Stütze auf Maimuni ist eine zerbrechliche, denn, wie gesagt, versteht derselbe unter רמזים וחדות weder Allegorie noch Hermeneutik, sondern blos Zeichen und Signale.

Aus allem Bishergesagten geht zugleich deutlich hervor, daß das Verbot in Betreff der חכמת יוונית, welches augenscheinlich nur von dem Verdrusse über den durch diese Kunst möglich gewordenen Verrath hervorgerufen worden, nichts für die Untersuchung des Verfassers beweist. Zwar will auch Franck unter diesem Ausdrucke nicht die Philosophie verstanden wissen [1]); doch hält er es (S. 206) für unzweifelhaft, daß er eine gewisse Freiheit des Geistes bezeichne, die durch den Einfluß der griechischen schönen Künste entstand. Aber auch diese Voraussetzung beruht, wie leicht ersichtlich, auf dem eben gerügten Mißverständnisse. Es ist hier in der That blos von einer Art politischen Vorsichtsmaßregel oder höchstens von einer Genugthuung für die gekränkte Nationalehre die Rede, und liegt dem Interdicte keineswegs ein religiöses Princip, oder, wie Verf. meint, ein Abscheu aus religiöser Besorgniß zu Grunde [2]). Die in Rede stehende

---

[1]) Bemerkenswerth ist's jedoch, daß der Ausdruck חכמת יונית in späterer Zeit allerdings für Philosophie gebraucht wird; s. Juchasin II., 65 b., 66 b.; vgl. Sachs „die religiöse Poesie" S. 256: „ראב״ד und יוחסין rühmen Giat als Poeten, tief mit der Philosophie (חכמת יונית) vertrauten Gelehrten."

[2]) Vf. fährt (S. 203) folgendermaßen fort: „Zwar berichtet uns der Talmud im Namen eines gewissen Rab Jehuda, der es wieder von einem ältern Lehrer Samuel hörte, folgende Worte des Simon Sohn Gamaliëls: „Tausend Kinder waren im Hause meines Vaters:

Wissenschaft oder Kunst selbst ist übrigens, wie Maimonides

---

fünfhundert studirten das Gesetz, und fünfhundert wurden in der griechischen Wissenschaft unterrichtet. Von diesen sind blos ich und der Sohn meines Vaters Bruders *) übrig geblieben." Diesem Einwurfe begegnet schon die Gemara: die Familie Gamaliël's macht eine Ausnahme, weil sie dem königlichen Hofe nahe stand." **) Uebrigens müssen wir auch bedenken, daß es sich hier nicht um eine allgemeine Tradition handelt, sondern um ein bloßes Hörensagen, um das Zeugniß eines Individuums, das schon der Quelle fern steht." — Ich habe dieser Bemerkung nur hinzuzufügen, daß in der That (im Gegensatz zu Hrn. Jellinek, der die Angabe genau findet) in Beziehung auf dieses Factum im Talmud selbst ein Schwanken sich kundgiebt, da Gittin 58. a. derselbe Berichterstatter im Namen derselben Quelle uns einen abweichenden Bericht mittheilt, ein Widerspruch, der auch Raschi nicht entging, welcher ihn (Sota 49.) vetmittelst einer veränderten Leseart zu heben sucht ***).

„Was aber", fährt dann Franck ****) fort, „die Hypothese, daß die Alexandrinische Philosophie unter den Lehrern Judäas Jünger gehabt habe, vollends zerstört, ist, daß alle vorher angeführten Stellen (und andere kennen wir nicht) uns zu der Annahme berechtigen, daß nicht einmal der Name Philosophie unter ihnen bekannt war." Herr Jellinek merkt zu den Worten des Verfassers Folgendes an: Der Name „Philosoph" findet sich Tractat Sabbat Bl. 116. a., Aboda Sara, Bl. 54. b. mehrmals. In letzterer Stelle wird sogar ein Gespräch zwischen einem Philosophen und Gamaliël II. angeführt. Doch thut dies der Untersuchung des Verf. keinen Abbruch, indem gerade aus diesen Stellen hervorgeht, daß die Philosophie ihnen als Quelle der Impietät galt." — Was sagen aber Verfasser und Uebersetzer zu folgender Talmudstelle, aus welcher nicht nur hervorgeht, daß die berühmtesten Lehrer des Talmud's in genauem Verkehr mit einem Philosophen standen, sondern auch, daß sie ihn hochschätzten, ihn als ihren Collegen

---

*) Im Originale: ובן אחי אבא. Der Verfasser, welcher „Le fils de mon frère" übersetzt, liest ובן אָחִי und hält אבא für ein N. prop.; seine Uebers. ist also nicht falsch (wie Jell. meint), doch ist obige Uebers. des Herrn Jellinek einleuchtender.

**) Daher mußten ihre Glieder in die Künste und Mysterien der Staatsmänner eingeweiht werden. Die Erklärung des Verf. habe ich oben bereits zurückgewiesen

***) Siehe R. Jesaja Berlin, Randglosse zu Sota 49. b.; vgl. auch Chiduschê Agadot des R. S. Edels Gittin z. St.

****) S. 205.

bemerkt, heute — wenigstens in so weit sie auf die griechische Sprache basirte — gar nicht mehr vorhanden [1]).

Franck setzt nun seine Untersuchung fort, indem er richtig bemerkt, daß jener Greis, von dem es oben heißt, daß er die griechische Wissenschaft verstand, nichts weniger als ein Philosoph gewesen. »Befragen wir«, sagt er, »über diesen Punct den ältesten und berühmtesten Commentator Salomo Jizchaki (Raschi), so wird er uns in unserer Ansicht bestärken. Zu den Worten חכמת יונית glossirt er לשון חכמה שמדברים בו וכו׳ [2]).«

---

betrachteten und bei ihrer Durchreise nicht versäumten, ihn zu besuchen?! Die Stelle lautet also: מעשה בארבעה זקנים שהלכו למלכות הפנימית והיה להם פילוסופוס אחד חבר שם, ואלו הן ר״ג ור׳ יהושע ורא״א בן עזריה ור״ע. א״ל ר׳ יהושע לר״ג ר׳ רצונך שנקבל פני פילוסופוס חברינו א״ל הן וכו׳ הלכו אצלו. כיון שראה אותן הפילוסופים אמר להן שלום עליכם חכמי ישראל וכו׳ (Derech Erez rabba Cap. 5.). Vgl. auch Bereschit rabba 16.: א״ר הונא בג׳ דברים קדמה מלכות יון בנימוסין בפנקסין ובלשון „Durch drei Dinge excellirte Griechenland, durch Gesetze, Literatur und Sprache.

[1]) Gelegenheitlich bemerke ich, daß wenn Maimonides (Hilchot Tefillin 1, 19.) von der griechischen Sprache überhaupt bemerkt, daß sie theils entstellt, theils verloren gegangen sei (נשתבש ואבד), dies dahin verstanden werden muß, daß das Altgriechische (in seiner Reinheit) auch zu M's. Zeit nicht mehr als lebende Sprache existirte, das Neugriechische aber nicht die Schönheiten aufzuweisen hat, denen der Talmud so großes Lob spendet. (Ohne diese Erklärung würde M. mit sich selbst [Hilchot Megilla 2, 3.] im Widerspruche stehen).

[2]) Hierzu notirt aber Herr Jellinek Folgendes: In diesem und ähnlichem Falle ist Raschi ein unbedeutender Gewährsmann, indem er nicht Griechisch verstand und überhaupt mehr für die Halacha benutzt werden kann. So glossirt z. B. Raschi (Aboda Sara 54. b.) פילוסופין durch חכמי האומות „Weise der Völker", während dieses Wort im Griechischen „Freunde der Weisheit" bedeutet." — Aber abgesehen davon, daß Raschi trotzdem, wie bereits oben nachgewiesen worden, die einzig richtige Erklärung des Ausdruckes: חכמת יונית gegeben; so kann überhaupt der vom Uebersetzer geführte Beweis der bekannten Gründlichkeit Raschi's nichts anhaben. Denn obschon das

Seite 206 fährt dann Verfasser also fort: »Während die religiösen Traditionen Judäas einen solchen Haß gegen jede von den Griechen kommende Weisheit ausdrücken, zeigt folgende Stelle, mit welchem Enthusiasmus sie von der Kabbala sprechen.« Er citirt nun eine Stelle, aus der hervorgeht, daß schon רבן יוחנן בן זכאי [1]) und seine Schüler,

Wort פילוסופוס ursprünglich „Freund der Weisheit" bedeutet, eine Benennung, die sich die wahren griechischen Weltweisen aus Bescheidenheit gaben, um sich nicht (wie die hochmüthigen Sophisten) schlechtweg „Weise" nennen zu lassen; so ist doch später diese Bezeichnung im Volks- und Sprachbewußtsein mit „Weltweiser" identisch geworden. Aehnliches fand auch bei den Rabbinen statt, die sich aus Bescheidenheit nicht חכמים „Weise", sondern תלמידי חכמים „Schüler der Weisen" nannten, welche Benennung aber ebenfalls im Verlaufe der Zeit im Sprachbewußtsein mit חכמים identificirt wurde *). Es kann daher Raschi, der überhaupt stets mehr auf den Sinn als auf die bloße Worterklärung sieht, keineswegs zum Vorwurfe gereichen, daß er פילוסופין mit חכמי האומות commentirt.

[1]) Franck giebt uns hier folgende Notiz über das Wort רבן: „רבן (Rabban) ist ein höherer Titel als רבי (Rabbi); der erstere gehört den Tanaïm an und drückt eine allgemeinere Autorität aus." Jellinek bemerkt hierzu, wie folgt: „Deutlicher ausgedrückt: רבי ist der den Tanaïm eigene Titel, רב gehört den Amoraïm an; der Titel רבן schließt noch besonders den Begriff des Volksansehens in sich." Aber auch diese Notiz ist noch nicht bestimmt genug; richtiger: Die ältesten Tanaïm führten gar keinen Titel und werden auch im Talmud, ebenso wie die biblischen Personen, mit ihren bloßen Namen angeführt; erst die Nachkommen Hillel's erhielten den Titel רבן, eine Benennung, die sich blos in dieser Fürstenfamilie (משפחת נשיאים) forterbte. Eine Ausnahme macht jedoch רבן יוחנן בן זכאי, der, obschon nicht zu dieser Familie gehörend, dennoch, da er als Nassi an die Stelle des ר"ג trat, den Titel רבן führt **). Die übrigen Tanaïm führen den Titel רבי, den auch die palästinensischen Amoraïm mit ihnen theilen. (Einige Tanaïm wurden אבא genannt, z. B.

*) Weshalb die jüngern Rabbinen auch dieses Ehrentitels sich begeben. בומה"ו אין דין ת"ח לכמה דברים, י"ד סי' רמ"ג.

**) Vgl. auch Sanhedrin Cap. 5. Mischna 2. מעשה ובדק בן זכאי und Bartenora z. Stelle.

so wie einige andere ältere Tanaïm mit Bewunderung und Ehrfurcht von der **Merkaba** sprechen. »Kann man nun«, argumentirt er daher, »noch annehmen, daß die Kabbala blos ein der Sonne Alexandrinischer Philosophie entlehnter Strahl sei? Die hier angeführte Stelle thut aber nicht blos das Gegentheil aus moralischen Gründen dar; sie bietet auch ein chronologisches Argument; denn dieser Jochanan ben Sakkaï, der uns als eins der Häupter jener geheimnißvollen Wissenschaft (**Merkaba**) dargestellt wird, ist noch älter als Gammaliël, der Zeitgenosse der Apostel.« Als Beweis für die Priorität des ריב"ז notirt dann Verfasser noch Folgendes: »Jochanan ben Sakkaï war der unmittelbare Schüler Hillel's des Alten, dessen Enkel Gammaliël war. Jochanan mußte daher der ältere sein [1]).«

אבא שאול). Die Titel רב und בר gehören den **babylonischen Amoraïm** an. Eine Ausnahme machen jedoch in der nach-hillelschen Periode die Tanaïm: בן עזאי, בן זומא, בן ננס, סומכוס, חנניה איש אונו, חנניה בן חכינאי; ebenso die Amoraïm: לוי, שמואל, בר קפרא, אמימר und einige Andere, die gar keine Titel führen *).

[1]) Einen noch sicherern Beweis für die Richtigkeit dieser Vermuthung Franck's bietet, wie ich glaube, die sechzehnte Mischna des ersten Kapitels in **Abot**, wo plötzlich die Formel קבל, welche bisher die Ueberlieferungskette fortgeführt hatte, abgebrochen, und dafür blos רבן גמליאל אומר gesetzt wird, eine Erscheinung, die schon den ältern Commentaren auffiel **), und nur durch die Annahme eine befriedigende Erklärung erhält, daß hier in der That — Behufs genealogischer Aufzählung der Häupter aus der Hillelschen Nassi-Familie —

---

*) Bei Andern ist durch Verschmelzung des Namens mit dem Titel ein neuer Name entstanden: רמי für ר' אמי, רבא für ר' אבא, רבינא für ר' אבינא. Vgl. noch den Streit zwischen Raschi und Tosafot (**Menachot** 40, b.) über רב זירא und רבי זירא. Siehe auch **Aruch** s. v. אביי, der eine in dieser Beziehung bemerkenswerthe Tosifta zu **Edjot** citirt, und **Juchasin** Art. ר"ג בנו של ר"י הנשיא.

) Vergl. Tosafot Jom-Tob **Abot, Cap. 1. Mischna 16.; Cap. 2. Mischna 4. und 8.

Der Vf. zählt jetzt [1]) alle Aehnlichkeiten auf, die zwischen dem Neuplatonismus und der Kabbala sich vorfinden, die in der That nach seiner Darstellung des Systems der Kabbala so auffallend sind, daß die Identität beider Systeme fast unverkennbar ist. »Wir wollen daher«, sagt er, »diese flüchtige Parallele schließen, indem wir uns die Frage stellen, ob es denn möglich sei, solche tiefsinnige und zusammenhängende Aehnlichkeiten, und dazu in einem Ideengange, der dem größten Theile unzugänglich ist, ob es denn möglich sei, sie durch die Identität der menschlichen Kräfte, oder durch die allgemeinen Gesetze des Denkens zu erklären? Anderseits glauben wir zur Genüge gezeigt zu haben, daß die Lehrer Palästina's nicht aus der griechischen Bildung, auf welche sie ihre Flüche und Bannstrahlen richteten, eine Wissenschaft geschöpft haben konnten, vor der selbst das Studium des Gesetzes an Wichtigkeit verlor. Zur Ehre der Kritik wollen wir auch nicht die Annahme gelten lassen, daß die griechischen Philosophen die jüdische Tradition benutzt hätten . . . es wäre absurd, anzunehmen, daß sie in die furchtbaren Geheimnisse der Merkaba eingeweiht waren. Wir müssen daher die Untersuchung anstellen, ob es nicht eine ältere Lehre giebt, aus der, ohne daß sie von einander Kenntniß hatten, sowohl das kabbalistische System als auch der vorgebliche Platonismus Alexandrien's hat hervorgehen können.« So weit Franck.

der Faden der Ueberlieferung einstweilen abgerissen und erst im zweiten Abschnitte (Mischna 4.) dadurch wieder aufgenommen wird, daß nach Beendigung jener genealogischen Reihenfolge die Mischna plötzlich wieder einiger Sprüche Hillels des Alten erwähnt, um daran gemächlich die Formel רבן יוחנן בן זכאי קבל מהלל ושמאי aufknüpfen und die abgebrochene Ueberlieferungskette ungestört fortführen zu können. Ein klarer Beweis also für die Priorität Jochanan ben Sakkai's

[1]) S. 209–214.

Wir haben jedoch in Obigem nachgewiesen, daß weder eine Verpönung der griechischen Bildung, noch eine Unbekanntschaft der Lehrer Palästina's mit den griechischen Philosophen irgendwo im Talmud begründet ist, ja daß von dem Letztern vielmehr das Gegentheil behauptet werden kann. Auf dem Standpuncte des Verfassers, der nach seiner Darstellung den Neuplatonismus mit der Kabbala fast identificirt, konnte also — da eine Einweihung der Alexandriner in die Mysterien der Geheimlehre allerdings nicht denkbar — die Abstammung dieser Letztern vom Alexandrinismus wohl angenommen werden, ja diese Annahme hätte sogar die allergrößte Wahrscheinlichkeit für sich [1]). Die Frage, warum alsdann die Kabbala in solcher Achtung stand, ist unbedeutend, indem der Grund dieser Achtung gerade in der Geheimhaltung — die wiederum eine Folge des fremden Ursprunges war — gefunden werden könnte. Muß doch diese Frage nach dem Endresultate unseres Verfassers, welcher die Kabbala aus dem Zend-Avesta entstehen läßt, auf dieselbe Weise beantwortet werden! — Hingegen ist es nach meiner Darstellung des Systems der Kabbala [2]) klar, daß an eine Identität derselben mit dem Neuplatonismus gar nicht zu denken, also von einer directen Abkunft aus diesem Systeme nicht die Rede sein kann, während es aber nicht unmöglich ist, daß der Alexandrinismus auf die Kabbala im Verlaufe ihrer Entwicke-

[1]) Durch diesen Conner der Juden mit ihren Alexandrinischen Brüdern ließe sich dann vielleicht auch der Umstand, daß die Lehren von der Präexistenz, Reminiscenz und Metempsychose, deren Franck im 1. Cap. erwähnt, ins Judenthum eingedrungen, noch leichter erklären, als wenn wir dies unmittelbar aus dem Platonismus ableiten wollten.

[2]) Abth. 2. Cap. 5 — Die Hauptähnlichkeiten, als: Emanation, Logos und Demiurgismus fallen nach dieser Darstellung weg.

lung, wenigstens in Betreff mancher Lehren [1]), influirt haben möchte, was um so weniger unwahrscheinlich, als die Bekanntschaft der beiderseitigen Lehrer nachgewiesen ist [2]).

Drittes Capitel.

Der Vf. hat im vorhergehenden Capitel ausgesprochen, daß die Kabbala keineswegs eine Copie des neuplatonischen Systems sei. Er geht nun zu der Untersuchung über, ob die esoterische Lehre der Hebräer nicht vielleicht aus den mystisch-philosophischen Schriften Philo's geschöpft worden sei. Aber auch diese Frage verneint er, was er theils dadurch beweist, daß der Name Philo bei den israelitischen Schriftstellern nie erwähnt wird, theils auch durch die Verschiedenheiten, die die Philonischen Lehren selbst, im Vergleich mit der Kabbala, darbieten. — Wir wollen unsere Meinung über diese Argumente des Verfassers jetzt noch zurückhalten, und vorläufig nur mit einzelnen Notizen seinen Schritten folgen, bemerken jedoch schon jetzt, daß eben diese Notizen, im Gegensatz zur Behauptung Franck's, unsere Blicke meist auf die weite Verzweigung Philonischer Ideen in jüdischen Werken richten sollen.

[1]) So z. B. von der Entstehung der Materie, der Eintheilung der Sefirot u. A.

[2]) Bemerkt muß noch werden, daß von der Kabbala hier immer nach der Voraussetzung Franck's, der dieser Lehre ein hohes Alter vindicirt, gesprochen wird. Falls jedoch die Entstehung dieses Systems in eine jüngere Epoche herabgesetzt würde*), so erhält natürlich die Annahme, viele Lehren desselben seien vom Einflusse älterer Systeme nicht frei geblieben, eine noch größere Wahrscheinlichkeit.

*) Wir ließen nämlich diese Frage aus oben erörterten Gründen (s. S. 74) unentschieden.

Seite 217 macht Bf. auf mehrere Inconsequenzen in der Lehre Philo's aufmerksam: »Wenn Philo«, sagt er, »von der Schöpfung spricht, so hat er augenscheinlich zwei entgegengesetzte Lehren. Die eine ist der platonische Dualismus; die andere führt uns auf die Kabbala hin. Hier möge zuvörderst die erstere Lehre folgen, die, sonderbar genug, dem Mose in den Mund gelegt wird; der Gesetzgeber der Hebräer, sagt unser Autor, anerkannte zwei gleich nothwendige Principien, ein actives und ein passives Princip. Das erstere ist die höchste und absolute Intelligenz; das zweite ist die seelenlose und träge Materie, welche von der Intelligenz Bewegung, Form und Leben erhielt.« Er weist dann noch nach, daß dieses letzte Princip bei Philo keine bloße Abstraction sei [1]).

Franck citirt nun (S. 218.) noch Folgendes aus Philo: »Bevor Gott aber der Materie eine Form und der sinnlichen Welt eine Existenz verliehen, hatte er die intelligible Welt, oder die Urbilder, die unverweslichen Ideen der Dinge in seinem Geiste angeschaut.«

(Eine ähnliche Idee will aber Maimonides [2]) auch in folgenden Worten der Rabbinen finden: אין הקבּ״ה עושה

[1]) Merkwürdig genug hält aber auch Maimonides in seinem berühmten Werke *) die platonische Lehre von der Coäternität der Materie **) mit der mosaischen Schöpfungslehre nicht für unvereinbar, und steht er sogar nicht an, diese scheinbare Häresie einem der berühmtesten Tanaïm zuzuschreiben ***). Dasselbe lehrt auch Rabbi Jehuda ha-Levi (Cosri Th. 1. §. 67.), wenn er sagt: אם היה הצורך להאמין בחומר קדמון וכו׳ לא היה בזה פגם באמונתו. Doch ist diese Ansicht von spätern Rabbinen zurückgewiesen worden.

[2]) More Nebuchim 2. Th. Cap. 6. Vgl. oben Seite 180. Note.

*) More Nebuchim 2. Th. Cap. 25.

) חומר קדום. *) Ibid. ibid. Cap. 26.

דבר עד שמסתכל בפמליא של מעלה. Er hält diese Worte für auffallend analog mit dem nachfolgenden Ausspruche Plato's: Gott schaut die intelligible Welt der reinen Geister an, vermittelst welcher Anschauung er Alles entstehen läßt.« השם יעין בעולם השכלים, וישפיע ממנו המציאות [1]). Doch wird dieser Gedanke von Maimuni natürlich modificirt und dem Buchstaben der Schrift angenähert). Gehen wir jedoch weiter!

Seite 219 setzt nun Franck seine Darstellung des Philonischen Systems, wie folgt, fort: »Ferner ist Gott weder der immanente Grund der Welt, noch schöpferische Ursache im Sinne der modernen Theologie, sondern der höchste Werkmeister, der Demiurgos, und dieses Ausdruckes in der That bedient sich Philo gewöhnlich, sobald er unter dem Einflusse der griechischen Philosophie steht [2]).«

[1]) Das ist die Ideologie Plato's, nach welcher die erste Ursache auf die Ideen hinblickend das Werdende bewirkt.

[2]) Aber auch bei den Rabbinen findet sich der Ausdruck: הקב"ה בונה עולמות (Bereschit rabba Parascha 3.); so werden von ihnen auch die Worte der Schrift: עולם חסד יבנה (Ps. 89, 2.) auf die Weltschöpfung bezogen. Ich will hiermit nicht sagen, daß jene Rabbinen die Idee des Demiurgos für die schöpferische Ursache substituirten; im Gegentheil soll uns dies auf die Impreprietät dieses Ausdruckes in den Schöpfungstheorien der Alten aufmerksam machen, was leicht darauf hinführen kann, daß auch Philo ihn nur uneigentlich nimmt; eine Annahme, zu der wir fast genöthigt werden, wenn wir anders diesen Philosophen nicht im offensten Widerspruche mit sich selbst sehen wollen. Vf. selbst hebt nämlich (S. 220) folgenden, dem hier eben citirten Passus schnurstracks entgegenstehenden Ausspruch Philo's hervor: „Gott, der die Dinge entstehen ließ, hat sie nicht blos ans Licht gezogen, er hat auch producirt was früher nicht gewesen; er ist nicht blos der Werkmeister (der Demiurgos) des Weltalls, sondern ist auch der Schöpfer desselben *)." — Unter allen Inconse-

*) Es ist mir, beiläufig gesagt, überhaupt unerklärlich, wie der Verf., nach

»Nun versuche man«, sagt Vf., »diese Principien mit folgenden Lehren zu vereinen: Gott ruht nie in seinen Werken aus, sondern es liegt in seinem Wesen immer zu produciren, gleich dem Feuer, das brennen, und dem Schnee, der Kälte hervorbringen muß. Wenn das Wort »Ruhe« von Gott gebraucht wird, so heißt es nicht **Unthätigkeit** — denn die thätige Ursache der Welt kann nie aufhören, die schönsten Werke zu produciren — sondern man sagt, Gott ruhe aus, weil seine unendliche Activität mit großer Leichtigkeit, ohne Schmerzen und ohne Mühe wirkt [1].«

---

quenzen, die Franck dem Alexandrinischen Philosophen nachweist, und die in der That nicht unbeträchtlich sind, ist dies unbestreitbar der directeste Widerspruch Philo's mit sich selbst, der um so auffälliger erscheint, je deutlicher er sich ausdrückt, und je weniger wir annehmen dürfen, daß er seiner eigenen Worte vergessen, da es vielmehr augenscheinlich ist, daß er hier auf eben jene Platonische Idee anspielt und sie bekämpft. Zur Ehre Philo's müssen wir daher entweder die Uneigentlichkeit des Ausdruckes „Demiurgos" in der erstern Stelle, oder des Wortes „Schöpfer" in der zweiten annehmen. Meine Meinung hierüber weiter unten.

[1]) Ehe ich meine Meinung hierüber ausspreche, will ich nur erwähnen, daß ע׳לאמה (Pforte 2.) in den Worten des Midrasch לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב״ה את עולמו *), folgenden, diesen letzten Worten **Philo's** nicht ganz unähnlichen Gedanken findet: Gott wirkte, nachdem er zuvor die intelligible Welt als Grundsache alles Uebrigen producirt hatte, ohne Mühe und Anstrengung auf die Natur-

---

seiner Auffassung der Kabbala, **diesen** Ausspruch **Philo's** unter diejenigen zählen kann, die uns auf die Kabbala hinführen. Eben so unbegreiflich ist die Behauptung des Verfassers (S. 191), daß das Dogma einer Schöpfung ex nihilo die Kabbalisten zu der Lehre von der Einheit der Substanz ermunterte. Ich glaube im Gegentheil, daß mehre moderne Kabbalisten, durch die Aehnlichkeit vieler kabbalistischen Ideen mit neuplatonischen und ähnlichen verleitet, auf die Emanationstheorie gefallen sind, die sie dem Sohar gewaltsam aufdringen; dahingegen stand ihnen das im Judenthume allgemein verbreitete Dogma einer Schöpfung ex nihilo im Wege, welche Schwierigkeit sie nicht anders, als durch eine mehr witzige als wahre Deutung des יש מאין durch חכמה מכתר (s. oben S. 149—150) zu beseitigen vermochten.

*) **Bereschit rabba** 3. Vergl. oben S. 160. Note.

Es muß nun zwar dem Vf. zugegeben werden, daß der buchstäbliche Sinn der allegirten Stelle, namentlich das Bild von dem Feuer und dem Schnee, allerdings auf eine unfreie Thätigkeit, einen Lichtausfluß aus innerer Nothwendigkeit, hindeutet; allein da dieser Gedanke allen übrigen Aeußerungen Philo's widerspricht, so dürfen wir wohl vom Buchstaben abweichen und diese Worte auf die göttliche Güte beziehen, so daß diese Stelle mit einem andern, ebenfalls vom Verfasser citirten Ausspruche Philo's ganz identisch wird. Der gemeinte Ausspruch lautet: »Die göttliche Güte, welche die einzige Ursache der Formation der Welt ist, erklärt uns auch, warum sie (die Welt) nicht zu Grunde gehen könne. Gott kann, vermöge seiner Güte, nie wollen, daß die Ordnung, die allgemeine Harmonie vom Chaos verdrängt werde.« Könnte nun nicht die im Wesen Gottes liegende Nothwendigkeit zu produciren [1]), von welcher Philo spricht, und die er uns in dem Bilde des Feuers darstellt, ebenfalls nur auf der göttlichen Güte beruhen? Doch will ich mit dieser Auslegung, deren Werth ich keineswegs überschätze,

---

Noch heute, sagt er, wirkt Gott, obschon die Schöpfung längst vollendet, auf die Formation der Materie *)."

[1]) Ob Philo hierunter wirklich neue Productionen verstehe — entsprechend der Ansicht mancher Rabbinen: הקב״ה בורא בכל יום כו' שנאמר חדשים לבקרים' (Midr. Kinnot 3; Chagiga 14 a.) — oder ob er ebenfalls blos die Formation der Materie meine, mag dahingestellt sein.

---

*) Dasselbe lehren noch einige andere jüdische Philosophen und wollen dies sogar in die Worte des Midrasch: מה עביד קב״ה האידנא מזווג זווגים (Bereschit rabba 68.) hineindeuten. Diese זווגים sollen nämlich nach ihnen die Verbindungen der Form mit der Materie bedeuten. Doch kann diese Ausdeutung, da sie der wörtlichen Auffassung jener Midraschstelle nicht entspricht, hier nur wenig in Betracht kommen. (Vergl. jedoch Sohar Th. 1. 89. b.: האידנא קב״ה מזווג זווגים אילון הן עלמין דהוא ברי).

nichts als eine bloße Vermuthung ausgesprochen haben, da jedenfalls der verbale Sinn gegen dieselbe ist [1]).

[1]) Bemerken muß ich jedoch, daß die Ruhe, die Gott in der heiligen Schrift zugeschrieben wird — abgesehen von jeder Deutelei — nur dahin verstanden werden darf, daß die Schöpfung vollendet war, und die göttliche Allweisheit neue Productionen nicht nöthig fand, oder, was dasselbe ist, daß solche nicht in ihrem Plane lagen *). Die Erhaltung dieser Schöpfung aber bleibt ganz von Gott abhängig, ja jede Thätigkeit, sowohl in der Geister- und Menschenwelt, als auch in Thier und Pflanze und in der leblosen Natur ist durch die Macht Gottes bedingt und erheischt den göttlichen Beistand. Um diese immerwährende Abhängigkeit des Weltalls von Gott zu bezeichnen, werden in der Bibel nicht nur alle Ereignisse in der Menschenwelt, sondern auch die Naturerscheinungen auf Gott zurückgeführt. In diesem Sinne liegt also in der göttlichen Vorsehung selbst eine immerwährende Activität, und die Ruhe Gottes darf schon deswegen nicht mit Unthätigkeit verwechselt werden **).

Diese Erklärung führt mich auf einen Gedanken, wie Philo noch viel einfacher und natürlicher, als es eben geschehen, aufzufassen ist, so daß alle Schwierigkeiten sich von selbst lösen müssen. Philo spricht nämlich nach dem Vorgange Plato's und nicht unähnlich der Kabbala von Gott an sich und in seinem Verhältnisse zur Welt auf verschiedene, namentlich auf dreierlei Weise; nicht als anerkenne er mehrere Principien in Gott, sondern um unserer Intelligenz durch solche, nach jedesmaliger Anschauung sich richtende Merkmale, das Auffassen zu erleichtern. Bald spricht er daher von Gott im höchsten Begriffe:

*) Richtig bemerkt Philippson in seiner Bibel-Erläuterung zu 1. Mos. 2, 1., „daß hier nicht von einem Ausruhen (נוח), sondern blos von einem Aufhören (שבת) die Rede sei." — Zwar heißt es im Decaloge: וינח ביום השביעי; allein dort bemerkt schon Raschi, daß dieses Ausruhen Gott blos uneigentlich, um den Menschen, welche dessen bedürfen, die strengste Ruhe anzuempfehlen, zugeschrieben wird. כביכול הכתים לעצמו מנוחה ללמד ק״ו לאדם שמלאכתו בעמל ויגיעה שיהא נח בשבת. Maimonides hält übrigens dafür, daß auch וינח nach Analog. 1. Sam. 25, 9. blos aufhören bedeute, er citirt aber auch eine Ansicht der Rabbinen, welche hier וינח transitiv nimmt. Siehe More Nebuchim 1. Th. Cap. 67.

**) „Es (das Ruhen) bezeichnet auch das rein geistige Walten des göttlichen Wesens, welches am siebenten Tage wieder hervortrat, und das im Gegensatz zu der Wirksamkeit im Stoffe an den Schöpfungstagen ein Ruhen genannt werden muß. Indem Gott am siebenten Tage den Stoff nicht mehr productiv umwandelte, sondern ihn nur in den Gesetzen, die er ihm eingesetzt, bestehen ließ und erhielt, ruhte er." Philippf. ib. — Vgl. Mendelssohn's ביאור zu Genes. ib. u. Exod. 31, 17.

Franck citirt nun noch einen Ausspruch Philo's, des Inhalts: »Weit davon entfernt, daß die Schöpfung blos

---

Gott an sich, erhaben über alle Bewegung und über jedes Attribut. Bald in einem zweiten Begriffe: Gott als Urheber aller Dinge, durch dessen freien Willen Alles seinen Anfang genommen. Bald endlich in einem dritten Begriffe: Gott durch den Hinblick auf die Potenzen auch nach vollendeter Schöpfung fortwährend producirend und alles Werdende bewirkend *). Vom ersten Gesichtpuncte aus betrachtet er Gott als „Inhaber der unendlichen Glückseligkeit und mit der unreinen Materie in keinem Rapport stehend." In diesem Sinne spricht er von Gott, bevor er der sinnlichen Welt eine Existenz verliehen, spricht er von ihm, so oft er ihn an und für sich selbst betrachtet, absehend von jeder Beziehung zur Welt und jedem erklärlichen Verhältnisse zu unserer Intelligenz. Aus dem zweiten Gesichtspuncte ist ihm Gott der freie Schöpfer und Urheber aller Dinge, welcher durch die Kraft seines Logos, d. h. seines Wortes, oder vielmehr seines in dem Dasein von allem Wirklichen sich wirksam erweisenden Denkens **) zuerst die ideale, dann die nach dieser sich bildende sichtbare Welt hervorrief. Die göttliche Güte ist die einzige Ursache von der Entstehung der Welt, und durch eben diese Güte kann Gott nie wollen, daß sie wieder zu Grunde gehe; daher hat er in die gegenwärtige Ordnung der Dinge die schönste Harmonie gebracht. Im dritten Sinne endlich spricht Philo von Gott, nachdem er der Natur ihre Gesetze verliehen, während er selbst jedoch als erste Ursache vermittelst der Potenzen auf das All einwirkt. In diesem Sinne wird Gott mit dem Feuer, dem Schnee verglichen, in eben diesem Sinne sagt er: „die thätige Ursache der Welt kann nie aufhören, die schönsten Werke zu produciren, und man sagt nur, Gott ruhe aus, weil seine unendliche Activität mit großer Leichtigkeit, ohne Schmerzen und ohne Mühe — d. h., ohne

---

*) Man erinnere sich hierbei an die kabbalistische Erklärung der Gottesnamen (אין, אהיה, ה').

**) Der Philonische Logos wäre demnach, im Gegensatze zu Franck's Auffassung, nichts als eine logische Abstraction. Vgl. Reinhold (Geschichte der Philosophie I.): „Philo bezeichnet ihn (den Logos) mit verschiedenen sinnbildlichen Ausdrücken, welche in den folgenden Jahrhunderten so verstanden worden sind, als personificire er den Logos und mache ihn zu einem für sich subsistirenden, von dem Urwesen verschiedenen Wesen... Bei einer unbefangenen Prüfung dieser Ausdrücke leuchtet ein, daß jene durchaus nur bildlich gemeint und frei sind vom mystischen Sinne einer Personification des Logos, welchen Eusebius in ihnen erblickte"

sechs Tage gedauert habe, hat sie nicht einmal in der Zeit

Bild zu reden, nicht unmittelbar und schöpferisch wie bei der Urschöpfung, sondern vermittelst der Naturkräfte*) — wirke**).

Aus dem Bisherigen ließen sich demnach folgende Consequenzen ziehen. 1) Philo weiß noch nichts von einer Personification des Logos und der Potenzen, welche Hypostasen bei den spätern Neuplatonikern eine so große Rolle spielen. Alle diese Bezeichnungen sind bei ihm noch bloße logische Formen. Wenn er das Weltall eine Hülle Gottes nennt und das höchste Wesen mit einem blendenden Lichte umgiebt, so haben auch diese Ausdrücke in seinem Munde keine größere Bedeutung, als wir ihnen oben bei der Darstellung der Kabbala zuerkannt, oder als sie schon beim Psalmisten haben, der da von Gott sagt: „er hüllt sich in Licht wie in ein Gewand." 2) Die Kabbala (ich rede hier von m e i n e r Auffassung dieses Systems), kann trotz mancherlei Aehnlichkeiten mit dem Philonischen Systeme, von diesem doch nicht entlehnt sein, und zwar gilt dies so allgemein, daß die Art, w i e dieser Philosoph erklärt wird, hierin nichts ändern kann. Betrachten wir nämlich den platonischen Dualismus als Philo's leitende Idee, so hat die Kabbala, die, wie ich nachgewiesen, eine Schöpfung aus Nichts anerkennt, mit ihr nichts gemein***). Aber selbst wenn wir Philo mit der Schöpfung ex nihilo Ernst machen und den griechischen Dualismus in den Hintergrund treten lassen****), so bleiben diese beiden Systeme noch himmelweit von einander geschieden. Die Sefirot sind nicht die Philonischen Potenzen. Philo's Potenzen, welche (wie

*) Im Gegensatze hierzu haben wir jene andre Metapher Philo's zu verstehen, wo er die himmlische Mutter (höchste Weisheit), nachdem Gott sich mit ihr auf eine geheimnißvolle Weise vereint, mit Schmerzen und im vorgeschriebenen Zeitpuncte die Welt gebären läßt (s. Pf. 224). Dies soll die Unmittelbarkeit der göttlichen Thätigkeiten im Acte der Urschöpfung selbst allegorisiren.

**) Eben dies erklärt uns auch, daß Philo, obwohl Gott ihm nicht immanenter Grund der Welt ist, weil, wie er selbst sagt, der Schöpfer nicht im Geschöpfe eingeschlossen sein kann, daß er dennoch den Ausspruch thut: „Gott ist überall, denn durch seine Potenzen durchdringt er alle Elemente; er erfüllt die geringsten Theile des Weltalls, indem er sie durch unsichtbare Bande an einander knüpft."

***) Der Alexandrinische Philosoph erkennt in der Materie den Grund alles realen Seins, sie ist ihm die träge Substanz, ein dem intelligenten Princip entgegengesetztes zweites Princip, welches, durch seinen Widerstand der bildenden Gottheit hemmend entgegenstehend, ihr Wirkung gewissermaßen beschränkt: der Kabbala hingegen ist die Materie ein aus den höhern Substanzen in Abstufungen emanirter geringerer Stoff, die unterste Stufe der Entwickelung, oder, mit einigen Kabbalisten zu reden, die Grenze des Seins.

****) Etwa nach Art der Lehre von der entstandenen Hyle (s. S. 168 4. Note).

angefangen, denn die Zeit selbst wurde, nach Plato's Lehre,

---

die Platonischen Ideen) ihren Sitz im göttlichen Gedanken haben, sind die wahren Formen der höchsten Intelligenz, ja sie selbst bilden eben das intelligente Princip, ohne diese Formen würden nicht nur wir die Gottheit nicht begreifen, sondern sie würde auch für sich selber nicht da sein. Von einer andern Seite repräsentiren diese Potenzen zwar auch das reale Sein, das Sinnenfällige, aber nur insofern die Dinge als Abbilder an ihren Urbildern participiren, in Wahrheit sind sie aber von den Dingen, welche jedenfalls ihre Grundlage in der Materie haben *), total unterschieden **). Bei der Kabbala stellt sich gerade das Entgegengesetzte heraus. Hier stellen die Sefiret vollständig das reale Sein dar, indem selbst die Materie nur graduell, nicht aber principiell von ihnen unterschieden ist; sie sind eben die geistigen, die Bestimmung aller möglichen Daseinsformen enthaltenden Elemente der Dinge, also mit diesen identisch. Hingegen sind sie als Geschöpfe vom Schöpfer völlig unterschieden, und wenn sie der Sohar Attribute der Gottheit nennt, so soll dies blos den Gang unserer Erkenntniß beschreiben, indem wir uns vermittelst ihrer den sonst völlig Unbegreiflichen denken können; in Wahrheit, d. h. in Absicht auf Gott, kömmt aber dieser Bezeichnung keine objective Realität zu. Die Sefirot sind darum auch nicht ewig und bleibend, „Gott hat sie geschaffen, er kann sie zerstören, kann ihre Zahl oder ihre Kraft vermehren oder vermindern."

Kann nun aber die Kabbala in keinem dieser Fälle eine Copie des Philonischen Systems sein; so ist dies nach Franck's Erklärung dieses Alexandrenischen Weisen — so lange nämlich unsere Auffassung der Kabbala beibehalten wird — vollends unmöglich. Nach ihm lehrt Philo, bald unter dem Einflusse griechischer Philosophie stehend, den platonischen Dualismus, bald wieder von orientalischen Anschauungen beherrscht, die Emanation. Daß nun Ersterer mit der Kabbala sich nicht verträgt, ist so eben erörtert worden, aber auch die Unvereinbarkeit der Letztern mit der Kabbala ist nach dem, was wir bereits über dieses System vorgetragen, in die Augen springend.

Wir haben nun nachgewiesen, daß die Kabbala, wie sie von uns aufgefaßt worden, nicht vom philonischen Systeme abstamme, mögen

---

*) Daß Philo selbst dann, wenn er unter einem andern als griechischen Einflusse steht, immer noch einen gewissen Dualismus durchblicken läßt, ist bekannt und wird auch von Franck erwähnt.

**) Bekanntlich macht schon Aristoteles gegen Plato den Einwurf geltend, daß diese Participation der Dinge an ihren Urbildern bei ihrem principiellen Unterschiedensein unbegreiflich sei.

mit den Dingen geschaffen und ist blos ein vergängliches Bild der Ewigkeit [1])“

wir dieses letztere erklären wie wir wollen. Hingegen sehe ich nicht ein, warum Franck, nach seiner Auffassung dieser beiden Systeme, die Behauptung aufstellt, daß die Philonischen Schriften von keinem Einflusse auf die Kabbala waren. Konnten sich denn die Kabbalisten nicht der Philonischen Lehren vom Logos *), von den Potenzen, der Emanation, welche dieser Philosoph, wie Franck sagt, so oft er von orientalischen Ideen beherrscht wird — und das geschieht sehr häufig — mit solchem Eifer vorträgt, bemächtigt und als Vordersätze ihres Systems aufgestellt haben? — Die geringen Verschiedenheiten, welche Vf. aufzählt, können gegen diese frappanten Aehnlichkeiten gar nicht in Betracht kommen **).

[1]) Nachlesenswerth ist über diesen Gegenstand More Nebuchim Th. 2. Cap. 30., wo Maimonides im Kampfe mit der Aristotelischen Ansicht, daß die Zeit keinen Anfang haben könne, ebenfalls die Behauptung aufstellt, die Zeit sei mit allem Uebrigen erst erschaffen worden, weshalb er auch den auffälligen, die Coäternität der Zeit docirenden Satz des Midrasch (Bereschit rabba Paráscha 3.) יום אחד א״ר יהודה בר׳ סימון מלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן, als nicht im Mosaïsmus begründet, verwirft. Vgl. aber noch Rabbi Joseph Albo (Ikarim Abhandlung 2. Cap. 18.), der den syncretistischen Weg einschlägt, daß zwar die regellose Zeitdauer — Maimonides nennt sie das imaginäre Continuum דמות זמן ***) — ewig sein könne, die an der Bewegung der Sphären gebundene Zeit-Ordnung (סדר זמנים) aber erst bei der Schöpfung entstanden sei, womit er alle Differenzen auszusöhnen sucht. Die gegen diesen Vergleich zu streiten scheinenden Worte des Midrasch: שהיה סדר זמנים קודם לכן, welche Worte sich offenbar auch auf die Zeit-Ordnung beziehen, erklärt er, wie folgt: Nach dem Wortsinne der Schrift scheint die Ordnung von Tag und Nacht erst am vierten Tage, dem Tage, an welchem die Himmelslichter eingesetzt wurden, angefangen zu haben. Gegen diesen Schein nun streitet R. Jehuda (im Midrasch), indem er behauptet,

*) Der nach Vf. eine reelle Hypostase, kein blos logisches Wesen ist.

**) Ja auf Franck's Standpuncte ließe sich sogar die Hypothese rechtfertigen, daß die spätern Kabbalisten, in dem Neu-Platonismus eine Fortführung der Grundprincipien Philo's erblickend, und die geringen Verschiedenheiten übersehend oder nicht beachtend, den jüdischen Philosophen ganz nach Anleitung jenes modernen Philosophems interpretirten, und daß wir auf solche Weise diesen alexandrinisch-jüdischen Gelehrten als den Urheber der Kabbala betrachten dürfen.

***) Siehe More Nebuchim 2, 13.

Seite 220 wird noch Folgendes citirt: »Alles ist erfüllt, Alles durchdrungen von seiner Gegenwart; er giebt nicht zu, daß irgend etwas von seiner Gegenwart leer und verlassen sei« (Philo, Genes. 3. 8. [1]). Dann werden noch zwei Stellen citirt, folgenden Inhalts: »Der Ort und der Raum wurden mit den Körpern zugleich geschaffen, und man kann daher nicht sagen, daß der Schöpfer im Geschöpfe eingeschlossen sei.« Ferner: Gott selbst ist der Welt-Ort, denn er ist es, der Alles enthält.« — Auch diese Lehren sind aber in den kurzen Worten des Midrasch ausgesprochen: הקב"ה מקומו של עולם ואין עולמו מקומו (Bereschit rabba Paraschа 68. [2]).

Der Vf. fährt in seinen Citaten fort: »Gott ist überall, denn durch seine göttlichen Potenzen durchdringt er zugleich die Erde und das Wasser, die Luft und den Himmel [3]).«

daß schon am ersten Tage die Himmelssphäre sich bewegte *) und so eine Ordnung von Tag und Nacht schon vor dem vierten Tage stattfand. Die spätere Einsetzung der Lichter geschah blos zur Bildung der Jahreszeiten und wegen ihres Einflusses auf die Erde. Der Ausdruck: שהיה סדר זמנים קודם לכן heißt also nicht, wie Maimonides meint, vor der Schöpfung, sondern blos vor Einsetzung der Lichter. (Vergl. noch עקידה שער ג' מאמר א' und ן' הסדאי).

[1]) Ich will hierbei blos an die Aussprüche der Bibel מלא כל הארץ כבודו (Jesaj. 6.) את השמים ואת הארץ אני מלא (Jeremias 23.); ferner an die Worte des Talmuds: כאלו דוחק רגלי שכינה (Kidduschin 31 a.) erinnern. [2]) Vgl. oben S. 6.

[3]) Hierzu notirt der Uebersetzer Folgendes: „Daß hier „Himmel“

*) Der Commentar des Ikarim, genannt שרשים, erklärt diese Worte dahin, daß zwar an den drei ersten Tagen kein Unterschied zwischen Tag und Nacht war, jedoch an dem 24stündigen Umlaufe des Kreises je ein Tag abgemessen ward. Es ist aber klar, daß Albo auch für die ersten drei Tage einen Unterschied zwischen Tag und Nacht (der vielleicht dadurch entstand, daß eine Hemisphäre heller als die andere war) annimmt. Und in der That sehe ich nicht ein, wie ohne diesen Unterschied eine Tagesdauer berechnet werden könne. — Vgl. noch צוף נובלות Cap. 1., der unter סדר זמנים den urbildlichen Begriff der Zeit in der Gottesidee verstehen will.

Verf. sucht endlich (S. 227) aus mehrern Stellen in Philo die Logos-Lehre nachzuweisen. »Was uns«, sagt er, »vollends die Ueberzeugung giebt, daß alle diese Ausdrücke sich auf eine wirkliche Personification beziehen, ist der Umstand, daß das Wort, nach Philo, sich bisweilen den Menschen unter einer materriellen Gestalt gezeigt hat. Das Wort ist es, das der Patriarch Jacob im Traume gesehen hat; das Wort ist es ferner, das mit Mose im Feuerbusche gesprochen hat.«

Ohne der Behauptung des Verfassers, die allerdings Einiges für sich hat, geradezu widersprechen zu können, will ich doch daran erinnern, daß derartige Ausdrücke oft nur eine Vermeidung des Anthropomorphismus bezwecken sollen [1]). So übersetzt auch Onkelos solche Stellen gewöhnlich mit יקרא דה׳; z. B. die beim Traume Jacob's vorkommenden Worte: והנה ה׳ נצב עליו mit והא יקרא דה׳ מעתד עלוהי [2]).

steht, obwohl man das Feuer als viertes Element erwarten sollte, rührt daher, daß Philo den Himmel für das reinste Feuer hielt." — Aber auch abgesehen davon, stimmt ja Philo hierin mit spätern Religionsphilosophen seiner Nation zusammen, welche das (obere) Elementarfeuer der Alten *) negirend, dafür den Aether setzten **). Abravanel leitet dieses besonders von dem gänzlichen Stillschweigen, welches die biblische Schöpfungsgeschichte in Betreff dieses Elements beobachtet, so wie davon ab, daß in Jesaj. 40. und Job 28. nur drei Elemente erwähnt werden.

[1]) Vgl. oben S. 355 Note und den in der Sub-Note (ib.) citirten Ausspruch Reinhold's.

[2]) Ueber diese Ausdrücke der Targumin s. noch unten.

*) Die Lehre, daß eine große Feuerschichte, als gesondertes Element, den ganzen Raum zwischen dem Himmel und unserer Atmosphäre einnehme, ward zuerst von Aristoteles ausgesprochen und lange Zeit von den Nachbetern des Stagyriten auf Treu und Glauben angenommen.

**) Vergl. Ibn-Esra, Jessod Mora Cap. 11; Jisraeli, Jessod Olam Abhandl. 2. Cap. 1; Abravanel zu Genes. Bl. 4. Sp. 1, Bl. 9. Sp. 1; David Gans, Nechmad wenaïm Cap. 7; B. Elias, Sefer ha-Brith Th. 1. Abhandlung 5. Cap. 5.

Was übrigens die Erscheinung im Feuerbusche anlangt, so heißt es ja nicht: »Gott erschien dem Mosche«, sondern nur: »Ein Engel Gottes«; daß aber die Schrift gleich darauf für diesen Engel Gott selbst substituirt, erklären schon Ibn-Esra und Raschbam dadurch, daß sie den Engel im Auftrage Gottes, seines Herrn, reden lassen [1]).

[1]) Seite 227—228 wird noch Folgendes (aus Philo) angeführt: „Jede von ihnen (den Potenzen oder Engeln) ist zugleich Schatten und Licht; der Schatten dessen, was über, das Licht und Leben alles dessen, was unter ihrer eigenen Sphäre ist." Vergl. hiermit Maimonides Jad hachesaka (הלכות דעו״ת Cap. 2. Halacha 7.) über die Abstufungen der himmlischen Heerschaaren und die Worte des Commentators hierzu: עילה למה שלמטה ועלול למה שלמעלה וכו׳ *).

Seite 229 citirt dann Vf. wie folgt: „In der That, wenn die Sterne nicht reine und göttliche Seelen wären, so würde ihnen nicht die Kreisbewegung eigen sein, die eigentlich blos dem Geiste zukommt." Vgl. auch hierüber das ebengedachte Werk (ibid. Cap. 3. Halacha 9.) כל הכוכבים בעלי נפ״ש ודעה והשכל הם, wobei (im Commentar hierzu) auch der von der Kreisbewegung abgeleitete Beweis näher besprochen wird.

Seite 231 wird noch folgender Ausspruch Philo's citirt: „Wenn wir in der Schrift lesen, daß Gott mit dem Menschen gesprochen hat, so darf man keineswegs glauben, daß eine sinnliche Stimme in der Luft erschollen, sondern die menschliche Seele ist (im Sinne des Mysticismus) vom reinsten Lichte erleuchtet worden. Als das Gesetz auf dem Berge Sinai bekannt gemacht worden, wird auch nicht gesagt, daß die Stimme gehört worden sei; sondern, wie der Text sich ausdrückt, wurde sie vom ganzen versammelten Volke gesehen: Ihr habt gesehen, sagt Gott, daß ich vom Himmel mit euch geredet."

Wir machen hier den Leser auf den Geist der Philonischen Exegese aufmerksam, die der midraschischen sehr ähnlich ist. Unbekümmert um andere entgegenstehende, sucht sich Philo oft einen einzigen Bibelvers aus, um darauf einen weitläufigen hermeneutischen Bau aufzu-

*) Die dem Organon entlehnten Kunstausdrücke עילה und עלול „Ursache und Wirkung" haben dem Mystiker wahrscheinlich bei seinen Bezeichnungen „Licht und Schatten" vorgeschwebt. Vergl. noch Sohar Th. 1. Bl. 23: במה עלות אינון סתימין... נהורין אלין על אלין ואלין דמקבלין אנון חשוכין מאחרנין דעלייהו דמקבלין מינייהו.

Seite 233 wird folgender Passus citirt: »Nur um der Gerechten willen öffnet Gott den Schlechten seine unerschöpflichen Schätze.« — Dieses Dogma, welches, wie Franck hier selbst erwähnt, auch von den Kabbalisten angenommen worden, ist bereits oben (Abth. 2. Cap. 5.) von mir erörtert worden. Es ist dies nämlich die Lehre von der Influenz der Gerechten auf die Sefirot und vermittelst dieser auf das Weltall.

Seite 235 sagt uns Franck, von der Philonischen Moral sprechend: »In diesem Sinne ist es wahrscheinlich, daß er, nach dem Vorgange des Socrates, die Tugend mit der Weisheit identificirt [1]).«

---

führen. Wie erklärt er sich z. B. hier folgende Verse?: קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול „Den Laut der Worte hörtet ihr, aber ein Bild sahet ihr nicht, außer dem Laute" (Deuteron. 4. 12.). Ferner: „Vom Himmel hat er dich hören lassen seine Stimme, und auf der Erde hat er dich sehen lassen sein großes Feuer, und seine Worte hast du gehört mitten aus dem Feuer." (ibid. 36.). Ferner: Siehe, gezeigt hat uns der Ewige seine Herrlichkeit und gehört haben wir seine Stimme aus dem Feuer." (ibid. 5. 21.). Ferner: Wo ist irgend ein Sterblicher, der gehört hätte die Stimme des lebendigen Gottes, redend mitten aus dem Feuer, so wie wir, und wäre leben geblieben?" (ibid. 23.). Sollte Philo alle diese Stellen übersehen haben, oder rührt dies vielleicht von seiner Unbekanntschaft mit dem hebräischen Urterte her? Dem sei wie ihm wolle, die Texte sprechen zu deutlich, um irgend einen andern als den buchstäblichen Sinn zuzulassen. Was übrigens das Wesen dieser göttlichen Stimme betrifft, so halten sie Cusari und More Nebuchim *) für eine von Gott zu diesem Zwecke erschaffene, eben so wie die göttliche Schrift (מכתב אלהים), die in die Tafeln eingegraben war.

[1]) Zu dieser Identification hat Philo übrigens noch ein älteres, nationales Vorbild. Wir brauchen nämlich nur mit einiger Aufmerksamkeit die Sprüche Salomonis durchzugehen, um wahrzunehmen, daß bei dem weisen Könige Tugend und Weisheit durchgängig identisch sind. Wir wollen hier nur einige Beispiele anführen. חכם

---

*) Th. 2. Cap. 33.

Ibid. — Der Verfasser fährt fort: »Nach Philo ist die wahrhafte Wissenschaft oder Weisheit nicht jene, welche aus der natürlichen Entwickelung unseres Geistes folgt, sondern die uns von Gott durch seine Gnade zugetheilte [1]).«

Nachdem nun Franck endlich sowohl daraus, daß die Philonischen Schriften fast durchgängig Spuren griechischer Bildung enthalten, was bei den Hauptwerken der Kabbala nie der Fall ist, als auch aus vielfachen Verschiedenheiten, die zwischen den kabbalistischen Principien und der Lehre Philo's obwalten, den Schluß gezogen, daß die erstere nicht aus der letztern geschöpft worden, fährt er (Seite 239) also fort: »Endlich kann die Deutungsweise, welche Philo auf die heilige Schrift anwendet, obwohl im Grunde dieselbe, wie die der Kabbalisten, diesen Letztern nicht zum Vorbilde gedient haben. Philo hatte blos die Uebersetzung der Septuaginta vor sich; seine mystischen Deutungen sind daher allgemein auf die Ausdrücke dieser griechischen Uebersetzung gestützt. Was würde nun aus jenen sinnreichen Verfahrungsweisen werden, die der Sohar angewendet und deren Wirk-

לב יקח מצות (Spr. 10. 8.) פי צדיק ינוב חכמה (10. 31.) ואת צנועים חכמה (11. 2.) חכם ירא וסר מרע (14. 16.) תוכחת יתן חכמה (29. 15.). Salomo identificirt also überall Weisheit und Tugend, und zwar nach dem Vorgange seines Vaters, der im 37. Psalm (V. 30.) singt: פי צדיק יהגה חכמה. So lesen wir auch in Job (28. 28.) הן יראת ה׳ היא חכמה. Sie alle haben übrigens wiederum ein noch älteres Vorbild, da es schon (Deuteron. 4. 6.) heißt: ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם וכו׳.

[1]) Auch für diese Idee hat Philo einen nicht unwichtigen Stützpunct in den Schriften des weisen Königs. So heißt es (Sprüche 2. 6.) כי ה׳ יתן חכמה מפיו דעת ותבונה יצפן לישרים תושיה; und Kohelet (2. 26.) כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת וכו׳; vgl. jedoch folgende Worte der Rabbinen: אין הקב״ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה שנא׳ יהב חכמתא לחכימין וכתיב ובלב כל חכם לב נתתי חכמה, Berachot 55 a.

samkeit ganz aufhört, so sie nicht auf die heilige Sprache angewandt werden [1]).« Trotzdem haben diese äußern Merkmale, wie Vf. selbst halb eingesteht, hier keine große Beweiskraft (für die Nichtabstammung der Kabbala von Philo). Es kann in der That nie schwer halten, für eine gegebene Idee irgend einen Stützpunct oder ein Symbol auffindig zu machen [2]).

[1]) „Wie konnte z. B.", setzt Verf. in einer Note erläuternd hinzu, „die abstracte Substanz, das „Nicht-Etwas" (אין) genannt werden, wäre nicht der hebr. Text, החכמה מאין תמצא, gewesen?" — Ich füge noch hinzu, daß die Kabbalisten auch die Schwierigkeit, welche in dem Verse: ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל (Kohelet 3, 19) liegt, dadurch zu heben suchen, daß sie dem Worte אין die mystische Bedeutung „Nicht-Etwas" geben, wonach der Vers also übersetzt werden muß: „Der Vorzug des Menschen vor dem Viehe gründet sich auf das Nicht-Etwas (die Gottheit, mit welcher er einst vereint zu werden hofft); denn alles Uebrige ist eitel *)." Eine Erklärung, die ebenfalls nur den hebräischen Text voraussetzt.

[2]) Ehe ich weitergehe und, dem Vf. folgend, mich vor-philonischen Schriften zuwende, will ich hier erst das Resultat meiner bisher gegebenen Notizen kurz zusammenziehen. Wir haben aus Obigem ersehen, daß viele Philonische Ideen sowohl in den ältesten Midraschim als bei jüngern jüdischen Religionsphilosophen (Maimonides ꝛc.) angetroffen werden. — (Außer dem Angeführten findet sich aber noch viel anderes, eigenthümlich Philonisches im Talmud vor **). — Zugleich haben wir unter diesen sogar ursprünglich platonische Ideen, wie z. B. המכל בפמליא של מעלה figuriren sehen. Stellen wir uns

*) Vergl. noch Sohar 2. Th. Bl. 64 b. היש ה' בקרבנו אם אין und Schaare Orah Cap. 10. Bl. 82 b. über מאין יבא עזרי.

**) So erzählt Philo z. B. die Errettung Abraham's aus einem brennenden Kalkofen, was auch der Talmud (Baba batra 91 a.) erzählt; daß Palästina ausnahmsweise von der Sündfluth verschont blieb, was sich auch im Talmud (Sebachim 113 a.) findet; daß Hiob die Dinah (Jacob's Tochter) heirathete, was ebenfalls im Talmud (Batra 15 b.) erwähnt wird u. dergl. mehr. Da nun Philo lange vor der Redaction der Mischna lebte, diese Legenden aber erst in der spätern Gemara sich befinden; so schließt man schon hieraus nicht mit Unrecht auf den Einfluß Philo's auf talmudische Sagen. (Vgl. P. B. l. c. I. 112.). Vgl. noch Grätz (Frankel's Zeitschr. III. 10. Heft p. 370) über die agadische Färbung der philonischen Erklärungsweise; besonders beachtenswerth ist die dort citirte philonische Namensdeutung (בצלאל Βεσελεὴλ ἐν σκιᾷ ὁ θεός), wobei ich bemerke, daß dieselbe etymologische Deutung sich im Talmud findet, בצלאל על שם חכמתו נקרא, בְּצֵל אֵל בו', Berachot 55 a.

Noch von einer andern Seite behandelt Franck die vorliegende Frage. Er findet nämlich, daß die Philonischen

nun die Frage, woher das kommen mag, da wir gestehen müssen, daß Philo auf die spätere jüdische Literatur von keinem unmittelbaren Einflusse gewesen *), so läßt sich nur annehmen, daß die Alexandrinischen Juden keineswegs ihren Palästinensischen Brüdern sich so sehr entfremdet hatten, als Verfasser vorgiebt, vielmehr der Connex zwischen denselben ununterbrochen fortdauerte, obwohl es nicht unmöglich, daß sie, wie aus den Beispielen Philo's hervorzugehen scheint, beim Lesen der heiligen Schrift sich lieber an die griechische Uebersetzung als an den Urtext hielten. Ursprünglich Palästinensische Lehren verschafften sich demnach bald Eingang in Alexandrien, so wie wiederum neuplatonische oder auch ursprünglich platonische Ideen nach Palästina einwanderten. Ist dies nun aber der Fall, so kann ich von den Beweisen des Verfassers gegen die Abkunft der Kabbala vom Systeme Philo's höchstens die Verschiedenheiten, die er zwischen den beiden Systemen, theils im Inhalte, theils in der Form der Symbole nachweist, gelten lassen, andere Beweise, auf die der Verfasser ein so großes Gewicht legt, fallen weg. Folgendermaßen argumentirt nämlich Franck (S. 237 bis 238): „Ohne der äußern Schwierigkeiten, die bereits früher bezeichnet worden und die wir hier in ihrer ganzen Stärke festhalten, zu gedenken — hätten Simon ben Jochaï und seine Genossen, oder wer immer die Verfasser des Sohar gewesen sein mögen, hätten diese, wenn ihre einzigen Wegweiser die Philonischen Schriften gewesen wären, unterscheiden können, was in den letzten von den verschiedenen griechischen Philosophen, deren Namen von ihren Alexandrinischen Schülern selten genannt werden, entlehnt ist, und was einer andern Lehre angehört, welche auf die Idee eines einzigen immanenten Grundes, der zugleich die Substanz und die Form aller Wesen, gebaut ist?" — Man erinnert sich aber, daß wir die äußern Schwierigkeiten, die in der gegenseitigen Abneigung der Lehrer und der Verpönung der griechischen Bildung bestehen soll, schon oben als unbegründet zurückgewiesen. Ebenso wenig haben wir aber, im Falle die Kabbalisten aus den Schriften Philo's geschöpft haben sollten, die Annahme nöthig, daß diese ihre einzigen Wegführer gewesen. Konnten sie nicht vielmehr auch noch von andern griechischen Systemen Kenntniß genommen

*) Die gemeinsame Quelle, welche Verfasser für so manche Dogmen Philo's und der Kabbala angiebt, nämlich der Zoroastrismus, kommt bei den in Rede stehenden Ideen, die mit der parsischen Lehre nichts gemein haben, in gar keinen Betracht.

Schriften jünger sind als mehrere kabbalistische Principien, die (seiner Meinung nach) schon in vor=philonischen Schriften vorkommen; diese Principien können daher nicht dem Philo entlehnt sein, vielmehr scheinen beide, Philo und die Kabbala, eine ältere Quelle benutzt zu haben [1]). Folgen wir daher dem Vf. in der Besprechung dieser vor=philonischen Werke.

Als Beweis nämlich für das hohe Alter traditioneller, mystischer Ideen, aus denen auch Philo geschöpft haben kann, führt Verf. zuerst die sg. Septuaginta (Uebersetzung der Siebenzig) an. Hören wir unsern Vf. selbst reden [2]): Wenn

haben, wodurch eine solche Scheidung möglich war? — Es würden also nach Franck's Auffassung nur noch einige Verschiedenheiten in Inhalt und Form bleiben, die aber keineswegs so groß sind, daß nicht noch immer, auf dem Standpuncte des Verfassers, eine große Wahrscheinlichkeit — wenn auch nicht in dem Grade, wie beim Neuplatonismus — für eine starke Benutzung der Philonischen Schriften von Seiten der Kabbalisten bleiben sollte. Der Vf. geht also offenbar zu weit, wenn er (S. 240) auch von seinem Standpuncte aus mit gutem Rechte sagen zu können glaubt, daß die Schriften Philo's keinen Einfluß auf die Kabbala ausgeübt haben *). Ein anderes ist es nach meiner Darstellung dieser traditionellen Lehre, nach welcher die Verschiedenheit sich in den Grundprincipien herausstellt, und das Gemeinsame höchstens in secundären Fragen besteht **).

[1]) Ueber diese ältere Quelle s. unten Cap. 5.

[2]) „Kabbala" S. 242—243.

*) Daß Saadia und Maimuni Philo's nicht erwähnen, beweist noch nicht, daß die Kabbalisten, namentlich die ältern, ihn nicht gekannt. Besonders ist es ja leicht möglich (und auch Verf. hat diese Ansicht), daß die traditionelle Lehre, noch bevor sie niedergeschrieben wurde, schon mündlich sich fortpflanzte und die wahre Quelle nicht Allen zugänglich war, woraus die Abweichung in der Form der Symbole erklärlich.

**) Diese Verschiedenheit ist nach der gewöhnlichen Auffassung der Philonischen Grundansicht, wie sie schon Eusebius verstand und wie sie auch vom Vf. angenommen wird, augenfällig. Nach der oben erwähnten und von uns begründeten Ansicht Reinhold's hat nun zwar das Philonische System eine größere Aehnlichkeit mit meiner Darstellung der Kabbala, doch bleibt in dem von Philo beibehaltenen platonischen Dualismus noch immer eine nicht auszufüllende Kluft, es sei denn, daß es uns gelingt, ihn auch hierin ganz von Plato divergiren zu lassen, was wohl schwieriger sein dürfte.

es sich von Adam und Eva handelt, so wird sich dieser Uebersetzer wohl hüten, mit dem Texte zu sagen, daß Gott sie Mann und Weib schuf; sondern dieser doppelte Charakter, diese zwei Hälften der Menschheit werden in ein und dasselbe Wesen vereinigt, das sichtlich der »urbildliche Mensch« oder der »Adam Kadmon« ist.«

Aber auch der Talmud, der doch schwerlich an den Adam Kadmon der Kabbalisten gedacht, läßt Adam und Eva in einer Person erschaffen werden: דו פרצופין נברא אדם הראשון זכר מכאן ונקבה מכאן דכתיב אחור וקדם צרתני [1].

Vf. setzt uns nun bezüglich der Septuaginta noch Folgendes: »Gott ist z. B. nicht im gewöhnlichen Wortsinne der Schöpfer des Himmels und der Erde; er hat sie blos sichtbar gemacht, indem sie früher unsichtbar gewesen. »Wer hat diese geschaffen?« fragt der hebräische Prophet [2]; »Wer hat sie sichtbar gemacht?« sagt der Alexandrinische Interpret.

Es scheint mir jedoch, dem Zusammenhange nach, daß

[1]) Berachot 61 a., Erubin 18 a. *). Da nun der Talmud, welcher (Megilla fol. 9.) die Abweichungen der Uebersetzung der Siebenzig aufzählt, diese nicht mit anführt, so kann er diese Idee ihr auch nicht entnommen haben **). Es scheint vielmehr, daß es eine im Alterthume ziemlich verbreitete Tradition war, der wahrscheinlich der Gedanke zum Grunde lag, daß nur Mann und Frau in ihrer Vereinigung den Namen Adam (Mensch) verdienen ***), und daß sie, trotz der verschiedenen Richtung der beiden Geschlechter, in ihrer Verbindung doch nur ein Wesen ausmachen, was sinnreich durch dieses Geschöpf mit der Doppelnatur gleichsam personificirt ward.

[2]) מי ברא אלה (Jes. 40, 26.).

*) Vergl. auch Bereschit rabba Paraschа 8; Jalkut Th. 1. Bl. 6. und Th. 2. Bl. 129.; More Nebuchim Th. 2. Cap. 30.

**) Nach der Behauptung des Verfassers (S. 198 Anm. 1.) kannten ja die Talmudisten diese Uebersetzung überhaupt nicht.

***) Vgl. Jebamot 63 a.: כל מי שאין לו אשה אינו אדם.

die Septuaginta diesen Vers gar nicht auf die Schöpfung bezieht [1]).

»Wir finden«, fährt Franck (S. 244) fort, »in der Septuaginta noch eine andere kabbalistische Tradition. Wenn der Text sagt, daß der Höchste die Grenzen der Völker nach der Zahl der Kinder Israël's bestimmte, so lesen wir in der Alexandrinischen Uebersetzung, daß die Völker nach der Zahl der Engel Gottes eingetheilt worden. Diese seltsame Uebersetzung erhält einen Sinn durch eine Stelle des Sohar, wo wir belehrt werden, daß es siebenzig Nationen auf der Erde giebt; daß jede dieser Nationen unter der Macht eines Engels steht. Nur die Kinder Israël's haben das Vorrecht, keinen andern als den wahren Gott, der sie zu seinem Volke auserkoren, über sich zu haben.« — Hierbei merkt schon Hr. Jellinek an, daß auch der Talmud die Tradition kennt, daß es siebenzig Völker und siebenzig Sprachen gebe [2]).

---

[1]) Das Verbum ברא nimmt sie hier in der Bedeutung von: ובראת לך שם בארץ הפרזי (Josua 17, 15.) oder: וברא אותהן בחרבותם (Ezechiël 23, 47.), nämlich „einhauen", „eine Oeffnung machen", wonach: מי ברא אלה „Wer hat die Sterne hervortreten lassen?" eine bloße poetische Redefigur ist, der sich passend die bald darauf folgende Antwort anschließt: המוציא במספר צבאם. Aus der Uebertragung dieses Verses in der Septuaginta läßt sich also keineswegs ihre Negation des biblischen Schöpfungsdogmas erweisen.

[2]) Er hätte jedoch hinzufügen können: und auch die andere, „daß jede dieser Nationen unter der Macht eines Engels stehe." Uebrigens findet sich diese Lehre schon deutlich in Daniël *). Was jedoch die letzten Worte des Verfassers anlangt, daß Israel nämlich keinen Engel über sich habe, so steht dies im Widerspruche mit folgenden Stellen in Daniël, aus welchen hervorgeht, daß der Erzengel Michaël dem Israelitischen Volke als Schutzgeist vorsteht: כי אם מיכאל שרכם (10. 21.) מיכאל השר הגדול העומד על בני עמך (12, 1.) **). In

---

*) Vgl. Bf. S. 278 Z. 10.

**) Ich fand später, daß Nachmanides (רמב"ן) Abschn. אחרי מות diese

Seite 245 fährt dann Verfasser, zu einem andern vorphilonischen Werke übergehend, also fort: »Wir besitzen noch ein anderes beinahe gleichzeitiges Denkmal, worin wir denselben Geist in einer noch bestimmtern Form finden: es sind dies die Weisheits-Sprüche des **Josua ben Sira's**. . . . Bei diesem alten Schriftsteller findet man nicht nur die Tradition, von der kurz vorher die Rede war, sondern auch die Lehre vom Logos oder der göttlichen Weisheit, beinahe so wie sie von Philo und den Kabbalisten vorgetragen werden.« Es ist jedoch bereits oben nachgewiesen worden, daß die fragliche

---

der That finden sich auch diese letzten Worte des Verf. in der von ihm allegirten Soharstelle **nicht**. Nach einer talmudischen Erklärung des Verses: הנה אנכי שולח מלאך לפניך (Exod. 23, 20.*) hängt es von der jedesmaligen Aufführung der Israeliten ab, ob sie unter der Leitung eines Engels stehen oder unmittelbar von Gott selbst regiert werden sollen, eine Erklärung, die sich auf folgende Schriftworte stützt, welche Gott an Mose richtete, nachdem Israël sich beim goldenen Kalbe schwer versündigt hatte: הנה מלאכי ילך לפניך וכו' כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה עורף אתה. Deutlich wird dies besonders im **Midrasch Schemot rabba** Paráscha 32. vorgetragen: על כל האומות יש למלאך רשות אבל על אומה זו אין רשות אלא להקב"ה דכתיב בהנחל עליון גויים, וכתיב כי חלק ה' עמו, אימתי בשעה שהם עושים רצוני אבל בשעה שאמרתם אלה אלהיך ישראל ועזבתם אותי מה האומות בשרים אף אתם בשרים שנא' הנה אנכי שולח מלאך. Nach einer andern talmudischen und midraschischen Ansicht hatte Israël das Vorrecht, unter der unmittelbaren Obhut Gottes zu stehen, **nur** zur Lebenszeit Mosche's genossen. Siehe **Berachot** 7 a.: ג' דברים בקש משה וכו'; **Schemot rabba** ibid.: שלא ימסרו לשר כל ימי משה, und **Tanchuma** zu den Worten אני שר צבא ה' עתה באתי (Josua 5, 14.): אני הוא שבאתי בימי משה רבך ודחה אותי ועתה באתי.

Frage aufwirft und beantwortet. Die Stelle lautet: ואולי תשיב מפסוק והנה מיכאל שרכם, שהוא שר משרת מבקש רחמים על ישראל לא שר מלכות וגם היה זה בהיותנו בחוצה לארץ. Siehe noch נוה שלום מאמר י' פרק ג', wo diesem Gegenstande eine ganze philosophische Abhandlung gewidmet wird.

*) Vergl. עטרת זקנים des אברבנאל.

Tradition (von den siebzig Völkern) nicht blos im Sohar, sondern auch in Talmud und Midrasch sich befindet. Was aber die Logos-Lehre anlangt, so sehe ich in jenem ganzen Buche nichts, was uns zu der Annahme berechtigen könnte, in der »Weisheit« des Ben-Sira mehr als eine rein logische Abstraction zu finden. Die mehrsten Ausdrücke desselben in dieser Beziehung scheinen mir sogar fast wörtlich den Sprüchen Salomonis entlehnt zu sein [1]).

---

[1]) Wir wollen die Belege des Verfassers durchgehen: Er führt zuvörderst eine Stelle an *), in welcher von der Weisheit gesagt wird, daß sie aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen **), und dies könne nicht etwa eine bloße Redefigur sein, indem es ferner heißt, daß die Weisheit sich in der Versammlung des Höchsten zeige, welche Versammlung gewiß die ihr untergeordneten Mächte bedeute und mit dem im Talmud und Sohar häufig vorkommenden ישיבה של מעלה identisch sei. — Ein unbefangener Blick auf den Zusammenhang überzeugt uns aber sogleich, daß diese „Versammlung des Höchsten" ***) blos eine poetische Variation des vorhergehenden „Volk Gottes" ist. Die ganze Stelle heißt nämlich: Die Weisheit preiset sich, unter dem göttlichen Volke spricht sie von ihrem Lobe. In der göttlichen Gemeinde (Versammlung) öffnet sie ihren Mund und rühmt sich in seiner Nation." — Franck fährt nun fort: „Die Weisheit betrachtet sich selbst als den Erstgeborenen Gottes, weil sie von sich sagt: Vor Beginn der Welt wurde ich geschaffen ****), und in Ewigkeit wird mein Andenken nicht aufhören *****)." — Aber auch in den Sprüchen Salomonis wird die Weisheit, folgendermaßen von sich redend, angeführt: „Gott besaß mich beim Beginn seines Weges, vor seinem uralten Werke. Von Ewigkeit her war ich Herrscherin, von Anbeginn, vor der Erde frühem Alter. Als es noch keine Tiefen gab, war ich geboren, ehe es noch wasserreiche Quellen gab u. s. w." (Spr. Cap. 8.). — Der Vf. fährt

---

*) Ben-Sira Cap. 24. 3.

**) In der syrischen Uebersetzung: איך מן פומא דעליא נפקת; in der hebräischen des Ben-Sew (Wien, 1814) כי מפי עליון יצאה. Conf. Klagelieder 3, 38. מפי עליון לא תצא הרעות והטוב.

***) Syrisch: בכנושתא דאלהא, hebräisch: עדת אל.

****) Die Uebertragung des Verfassers „war ich schon" entspricht weder dem syrischen אתברית noch dem griechischen ἔκτισέ με.

*****) Cap. 24, 10. (Beim Vf. unrichtig 9.).

Resumiren wir nun die Ergebnisse meiner Notizen in diesem ganzen Capitel, so stellen sich folgende aus ihnen zu ziehende Consequenzen heraus:

---

fort: „Sie war stets bei Gott.“ Aber auch dieses Bild ist den Sprüchen des weisen Königs entlehnt: „Ich war bei ihm ein Zögling, war seine Lust Tag für Tag, spielte vor ihm zu jeder Zeit (ibid.). — Der Vf.: „Durch sie wurde die Welt geschaffen; sie bildete die Himmelssphären und stieg in die Tiefen des Abgrundes *).“ — Aber außer folgenden Parallelstellen in dem gedachten Capitel der Sprüche Salomonis: Als er die Himmel bereitete — war ich da; als er den Zirkel zog über die Meeresfläche. Als er die Wolken in der Höhe befestigte und die Quellen in der Tiefe fluthen ließ“, heißt es noch deutlicher (Cap. 3, 19. 20.): „Gott hat mit Weisheit die Erde gegründet, den Himmel befestigt mit Vernunft. Durch seine Einsicht brachen Tiefen hervor, und Wolken träufelten Thau.“ — Der Verfasser: „Sie herrscht über alle Völker und alle Nationen **).“ Ein ähnliches Bild gebraucht Salomo: „Von Ewigkeit her war ich Herrscherin“ (Spr. 8, 23.); ferner: „Durch mich regieren die Regenten . . . durch mich herrschen die Herrscher“ (ibid. V. 15, 16.). — Können wir nun nach dem Vorhergegangenen die nachfolgenden Worte Ben-Sira's, welche Verf. jetzt citirt: „Der Weltschöpfer befahl mir, laß dich in Jacob nieder, regiere in Israël“, welche Worte in den Sprüchen Salomonis nicht angetroffen werden, nicht ebenfalls als eine bloße Allegorie betrachten? Warum sollte es in der That unserm Schriftsteller schwer fallen, die Weisheit einen Ort wählen zu lassen, wo damals allein unter allen Nationen der Monotheïsmus gelehrt wurde? Einen Ort, von dem Gott selbst, nach dem Psalmisten, sagt: זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי איויתיה ***)? Von dem Jesaj. in Begeisterung spricht: כי מציון תצא תורה ודבר ה׳ מירושלים? Auch Job frägt sich ****): „Die Weisheit, wo kommt sie her, und wo ist die Stätte der Vernunft?“ Antwort: Gott kennt den Weg zu ihr, nur er weiß ihre Stätte . . . Und zum Menschen sprach er: Siehe, Furcht des Herrn, das ist Weisheit, und das Böse meiden, Vernunft!“ Der Ort, wo Religiosität, Gottesfurcht und Gesetzesstudium herrschten, konnte demnach füglich als die Residenz der Weisheit angesehen werden.

---

*) Die Stelle in Ben-Sira lautet wörtlich: „Im Himmel war ich bei ihm, und stieg in die Tiefe des Abgrundes.“

**) Ben-Sira 24, 6. (Beim Verf. unrichtig 5.).

) Psalm 132. *) Job 28.

1) Viele Philonische Ideen, und zwar rede ich hier von solchen, die ihre Quelle weder im Parsismus, noch in einer andern alten Mythologie haben, sind in den ältesten jüdischen Schriftwerken verzweigt und erstrecken sich ebenso bis auf die

Uebrigens commentirt sich Ben-Sira noch in demselben Capitel selbst. Die „aus dem Munde des Höchsten hervorgegangene Weisheit" ist ihm die göttliche Offenbarung, und Israël der Träger und Verbreiter derselben, so sagt er: „Ich wurde groß unter einem würdigen Volke, ein Liebling Gottes unter Israël, seinem Eigenthum.... Wer mir gehorcht, wird nie fallen, und wer meine Worte befolgt, kann nicht zum Sturze kommen. Diese Worte sind in dem Gesetzbuche Gottes niedergeschrieben. In der Lehre, die uns Mosche geboten, ein Erbgut der Gesammtheit Jacob's." — Endlich bringt der Verfasser noch seinen letzten Beweis heran: „Wäre die Weisheit nicht etwas Substantielles, wäre sie nicht gewissermaßen das Organ und die Dienerin Gottes, so könnte man nicht begreifen, wie sie ihren Thron auf einer Wolkensäule ruhen lasse, welche wahrscheinlich dieselbe Säule ist, die vor dem hebräischen Volke in der Wüste voranzog." Ohne aber diese Wahrscheinlichkeit im Geringsten einzusehen, glaube ich vielmehr, daß dieser metaphorische Ausdruck nichts weiter sagen will, als daß die Weisheit von den Erdensöhnen nie in voller Klarheit geschaut werden könne, da unsere Begriffe immer von einer gewissen Dunkelheit umnebelt bleiben, welche Dunkelheit durch diese Wolkensäule allegorisirt wird. Die Richtigkeit dieser Auslegung geht besonders auch aus dem Zusammenhange hervor. Die ganze Stelle lautet nämlich also: „Sie floß aus dem Munde des Höchsten und umhüllt gleich dem Nebel die Erde. Mein Zelt ist im Himmel und mein Thron auf der Wolkensäule *)." Was bedeuten nun nach des Verfassers Hypothese die Worte: „und umhüllt gleich dem Nebel die Erde." Scheint es nicht, daß Ben-Sira absichtlich diese Bilder gewählt, um auf die Beschränktheit der menschlichen Verstandeskräfte hinzudeuten?

Ich glaube nun genügend dargethan zu haben, daß die mehrsten auf die Weisheit bezüglichen Stellen in dem Buche Sirach den Sprüchen Salomonis entlehnt sind, und daß wir überhaupt bei ihm in dem Begriffe „Weisheit" mit Nichten die Logos-Lehre erkennen.

*) Ben-Sew übersetzt: „und mein Thron über den Wolken." Demnach enthält dieser Satz einen Parallelismus; „über den Wolken" ist mit dem vorhergehenden „Himmel" synonym. Dann fällt des Verf. Hypothese von selbst weg; doch ist obige Uebertragung dem Wortsinne entsprechender.

modernen Religionsphilosophen herab [1]). Wollen wir daher einen unmittelbaren Einfluß Philo's auf die spätere jüdische Litteratur nicht zugeben, so müssen wir eine gegenseitige Berührung Alexandrinischer und Palästinensischer Juden anerkennen.

2) Es lassen sich in vor-philonischen Schriften keine Spuren kabbalistischer Principien [2]) nachweisen. (Dies habe ich in Betreff der Septuaginta [3]) und Sirach nachgewiesen, auf die Beweise aus dem Buche der Weisheit legt der Verfasser selbst keinen Werth).

3) Aus den beiden angeführten geht die dritte Consequenz hervor, daß nach des Verfassers Auffassung des Philonischen Systems und der Kabbala, die Nicht-Abkunft der letzteren von Philo nicht erwiesen, oder doch nur auf wenigen stattfindenden Differenzen beruht.

4) Hingegen ist nach meiner Auffassung der Kabbala eine Abkunft derselben von Philo unmöglich. Doch wiederhole ich hier, was ich schon bei Gelegenheit der griechischen Systeme überhaupt gesagt, nämlich, daß Seitens der Kabbalisten eine Benutzung derselben zu secundären Fragen nicht unwahrscheinlich ist.

---

[1]) Allerdings konnten die neuern Schriftsteller viele dieser Ideen aus den ihnen bekannten griechischen Quellen genommen haben, doch theils sehen wir darunter auch eigenthümlich Philonische Anschauungen, theils haben wir dieselben Ideen auch in den ältesten Rabbinischen Schriften, die doch nach Verf. die Griechen nicht sollen gekannt haben, nachgewiesen.

[2]) Was nämlich der Vf. so nennt.

[3]) Die wenigen, von mir unberücksichtigt gebliebenen Stellen aus der Septuaginta lassen sich ebenso leicht zurückweisen. So z. B. harmonirt ihre Uebersetzung des ה' צבאות durch ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων mit der Erklärung vieler andern jüdischen Commentatoren: בעל הכחות כלם, ohne dabei an den Begriff personificirter Ideen (Potenzen) zu denken.

5) Endlich geht aus allem Bisherigen noch die wichtige Consequenz hervor, daß, da die Logos-Lehre sich in der Septuaginta und Sirach nicht nachweisen läßt, nach meiner Darstellung der Kabbala aber auch in dieser traditionellen Lehre nicht angetroffen wird [1]), wir diesen fremdartigen Stoff ganz aus dem Gebiete der jüdischen National-Litteratur verweisen können [2]).

---

[1]) Nach der oben erwähnten, von uns angenommenen Ansicht Reinhold's auch in Philo nicht *).

[2]) Auch das מימרא, שכינתא und יקרא der Paraphrasten finden in der strengen Vermeidung des Anthropomorphismus ihre genügende Erklärung, und wurden diese Ausdrücke erst später von Anhängern gewisser Systeme zu Gunsten ihrer religiösen oder philosophischen Anschauungen ausgebeutet **). So bemerkt schon der gelehrte Uebersetzer in einem (im Anhange befindlichen) Zusatze zu S. 49. Z. 5., daß Onkelos nur da „Jehova" mit „Mêmra" übersetzt, wo das, was von Gott ausgesagt wird, anthropomorphistisch ist, und ich füge noch hinzu, daß, wenn die übrigen Paraphrasten (Jonathan und Jeruschalmi) mit diesem Titel etwas freigebiger sind, dies nur geschieht, weil sie noch ängstlicher jede Anthropomorphose scheuen. So z. B. glaubt Onkelos die Worte: ואל ידבר עמנו אלהים (2. Mos. 20, 16.) treu übersetzen zu dürfen: ולא ימלל עמנא ד׳, während Jonathan abweichend überträgt: ולא יתמליל עמנא מן קדם ד׳. Wir sehen bisweilen auch umgekehrt, daß Onkelos die Anthropomorphose nur durch Mêmra heben zu können glaubt, während Jonathan etwas mehr beim Wortlaute bleibt. So z. B. übersetzt Onkelos נשפת ברוחך (2. Mos. 15, 10.) אמרת במימרך; Jonathan aber אַשַׁבְתָּ ברוח מן קדמך. Ueberhaupt sehen wir oft, wie dieser Zweck von den Targumim auf verschiedene Weise erreicht wird. So übersetzen Onkel. und Jon. אבא אליך וברכתיך (2. Mos. 20, 21.) אשלח ברכתי לך ואברכינך,

---

*) Vgl. Souverain's: le platonisme devoilé, ou essai touchant le verbe platonicien (à Cologne MDCC.) Cap. 15—16, wo ebenfalls behauptet wird, daß der Logos in den Proverbien, der Septuaginta, Sirach, dem Buche d. Weisheit u. den chaldäischen Paraphrasten nichts als allegorische Bezeichnungen der Weisheit sind, und einige dagegensprechende Erklärungen der platonisirenden Kirchenväter, worunter die auch von Franck mystisch aufgefaßte septuagintische Interpretation des מרחם משחר (Ps. 110) ins Lächerliche gezogen werden. Beachtenswerth sind seine Belege aus dem Buche der Weisheit.

**) Cf. Fürstenthal's ביאור zu More Nebuchim Th. 1. Cap. 66. (S. 251).

Viertes Capitel.

Der Vf. geht jetzt, nachdem er im vorhergehenden Capitel festgesetzt, daß die Kabbala eben so wenig aus den Lehren Philo's, als aus der Alexandrinischen oder griechischen Philosophie überhaupt hervorgegangen, zu der Untersuchung über, ob ihre Principien vielleicht zum Theil aus gewissen Dogmen des Christenthums geschöpft sein könnten. Er verneint dies entschieden, da alle metaphysischen und religiösen Principien, welche die Grundlage der Kabbala ausmachen, älter als jene Dogmen sind, daher sie, selbst wenn einige Aehnlichkeiten zwischen ihnen und den kabbalistischen Lehren aufgefunden würden, doch auf dieselben keinen Einfluß üben konnten. — Ich füge noch hinzu, daß nach meiner Auffassung der Kabbala solche Aehnlichkeiten gar nicht stattfinden, und kann daher, selbst wenn das Alter kabbalistischer Principien nicht so hoch hinaufgesetzt wird (was in der That noch sehr zweifelhaft), von einer Abkunft derselben von den christlichen Dogmen nicht die Rede sein [1]).

Franck weist nun noch nach, daß in den ältesten Organen des Gnosticismus, den Systemen der syrischen Häretiker und der Samaritaner große Aehnlichkeiten mit der

während Jeruschalmi hat: מימרי מתגלי עליכון ומברך יתכון. Wir sehen daraus, daß die Absicht der Targumim blos war, auf irgend eine Weise die Anthropopathie zu vermeiden. Dasselbe wird nun auch in der Uebers. der Siebenzig der Fall gewesen sein *).

[1]) Vgl. auch oben S. 240—243, Note.

*) Vergl. hiermit die Anm. Jellinek's zu S. 241, wo richtig bemerkt wird, daß nach der Hypothese, die griechische Uebersetzung sei nach einem aramäischen Originale bearbeitet worden, auch die strenge Vermeidung der Anthropomorphose in der Septuaginta leicht erklärlich sei. (Vgl. Jost's Recension der „Kabbala" (L. B. d. Orients 1845 S. 778) über den Logos der Targumim: „der Logos war bereits ein typischer Ausdruck für das Unbegreifliche geworden, und gehörte der religiösen Redeweise an, ohne daß hier eine Geheimlehre darunter zu suchen").

Kabbala vorherrschen [1]), und zieht daraus den Schluß, daß es im Orient ein altes Religionssystem gegeben haben müsse, aus welchem sowohl die Kabbala als auch jene Secten geschöpft haben können, und welche sodann auf diesem Wege auch in die Lehren der Jüdisch-Alexandrinischen Philosophen eingedrungen sind. Was könnte dies aber für eine Religion sein? Die Lösung dieses Problems macht den Inhalt des folgenden Capitels aus. Wir wollen also dem Verfasser dahin folgen.

Fünftes Capitel.

In diesem Capitel, dem letzten des ganzen Werkes, giebt uns der Verf. endlich als Quelle der Hauptprincipien der Kabbala an: die Theologie der alten Parsen. Ehe ich meine Meinung über diese Ansicht im Allgemeinen ausspreche, muß ich zuvor noch einige specielle Bemerkungen hersetzen:

S. 271 stellt Franck mehre Gebräuche der Parsen und der Anhänger des Rabbinismus zusammen [2]). »So kann

---

[1]) Nach meiner Darstellung des kabbalistischen Systems besteht diese Analogie weniger in den Hauptprincipien, als blos in einigen Namen und Formen, die vielleicht überhaupt nach orientalischer Denk- und Sprechweise weder abnorm noch selten waren. Aber auch in Betreff des Alters solcher syrisch-gnostischen Ideen, muß jeder, der der Beweisführung unseres Verfassers aufmerksam folgt, diese sehr schwach finden.

[2]) Auf derselben Seite citirt Franck auch folgenden Passus aus dem Sohar: „Sobald der Todte im Grabe liegt, vereinigt sich die Seele von Neuem mit ihm und, die Augen öffnend, sieht er zwei Engel vor sich, die um über ihn Gericht zu halten gekommen." Hr. Jellinek bemerkt hierauf: „Dem Sohar-Text zufolge sind es drei Engel." Dieser vom Uebers. gemeinten Stelle nach, sind es aber nicht blos

der Parse, nachdem er des Morgens sein Bett verlassen, nicht vier Schritte gehen, ohne zuvor den heiligen Gürtel — der Kosti heißt — angelegt zu haben... Bei den Beobachtern des rabbinischen Gesetzes wird man dieselben Vorschriften finden; mit dem Unterschiede, daß die Stelle des Kosti ein Kleid von anderer Form vertritt.« In einer Anmerkung hierzu commentirt sich der Verf. selbst, daß er darunter das ארבע כנפות der Juden verstehe. Aber es findet sich nirgends ein Verbot, vier Schritte ohne ארבע כנפות zu gehen. Vielmehr heißt es nach dem Buchstaben des Gesetzes ausdrücklich, daß nur derjenige das Zizit-Gebot übertritt, der ein viereckiges Kleid anlegt, ohne vorher Schaufäden daran befestigt zu haben; aber es ist nach dem Ritualgesetze weder durchaus Pflicht, sich ein solches Kleid anzuschaffen, noch ist derjenige, der wirklich eins besitzt, so lange er es nicht anlegt, gehalten, es mit Zizit zu versehen [1]. Allerdings erheischt es schon die Liebe zu den göttlichen Geboten (חיבוב מצוה), daß man diese Verpflichtung freiwillig herbeiführe [2];

---

drei Engel, sondern drei himmlische Gerichtscollegien (תלתא בי דינא) von denen der Todte gerichtet wird. In der That scheint aber unser Vf. eine andere, elf Zeilen früher vorkommende Soharstelle mit der ebenbesprochenen zusammengezogen und so aus beiden eine einzige gemacht zu haben. Die erstere lautet nämlich, wie folgt: „Zu dieser Zeit, wo der Mensch, gleichsam als ein königlicher Gefangener da liegt, richtet er plötzlich seine Blicke empor und gewahrt zwei zu sich herankommen, die alle seine Handlungen während seines ganzen Lebens vor ihm niederschreiben. Er muß nämlich selbst über Alles Rechenschaft geben, und so wie er etwas ausspricht, schreiben sie es auf." Hiermit ist zugleich des Verfassers Version „zwei Engel" gerechtfertigt *).

[1]) S. Schulchan Aruch Orach Chajim Cap. 17. §. 2. u. 19. §. 1.

[2]) Vergl. Menachot 41 a. סדינא בקייטא וסרבלא בסיתוא ציצית מה תהא עליה.

---

*) Siehe Sohar 3. Th. S. 126 b.

besonders wird dies während der Gebetzeit empfohlen [1]; aber nie wird es im Talmud bis zu dem Verbote ausgedehnt, vier Schritte ohne dasselbe zu gehen [2]. Ueberhaupt ist ja aber das Zizit-Gebot kein rabbinisches, sondern rein mosaisch, und ward lange vor der Entstehung des Zoroastrismus befolgt. Die Zusammenstellung des Verfassers ist also in dieser Beziehung gänzlich verfehlt.

S. 286: »Plato war in Palästina, wo das kabbalistische System gegründet worden, unbekannt.« Vergl. jedoch meine Bemerkungen zum 1. Cap. dieser Abtheilung.

Ibid.: »Das Judenthum hatte stets einen tiefen Abscheu und gänzliche Unwissenheit in Betreff der griechischen Bildung.« Vergl. aber meine Bemerkungen zum 2. Cap.

S. 287: »Man wird in den Monumenten des Judenthums schlechterdings nicht die geringsten Spuren seines (Philo's) Einflusses finden.« Vergl. jedoch hierüber meine Notizen zum 3. Cap.

---

[1]) Orach Chajim Cap. 24.

[2]) Die Erklärung Raschi's Sabbat 118 b. auf תיתי לי דקיימתי מצות ציצית ist blos מדת חסידות, was schon die Zusammenstellung mit מצות תפילין beweist*). S. תוס׳ בכורות ב׳ ע״ב ד״ה שמא über die Worte תיתי לי. Vgl. auch Taanit 20, b.: לא הלכתי ד״א בלא תורה ובלא תפילין כו׳; ferner: דלא כנינא ד״א בגלוייא דרישא (Sabbat l. c.); ferner: ד״א בקומה זקופה (Kidduschin 31 a.). Daß diese Formel (ד׳ אמות) so vielfach angewendet wird, beweist, daß sie zu den typischen Redensarten gehört, und mit der parsischen Sitte des Kosti nicht in Verbindung steht.

---

*) Dasselbe geht auch aus den Worten des Tur Orach Chajim Cap. 8.: ואם ירצה כו׳ כדי שלא ילך כו׳ hervor. (Gelegenheitlich bemerke ich, daß die von תולעת יעקב im Namen des Sohar angeführten Worte: ההולך ד״א בלא נמ״י כו׳, nach dem Zeugniß des תשובה מאהבה II. 1. sich nicht im Sohar finden, mithin auch dieses Vier-Ellen-Verbot ungegründet ist, wodurch der von ב״ח (Orach Chajim 4.) dem Schulchan Aruch gemachte Vorwurf wegen Nicht-Erwähnung dieses Verbots sich erledigt; vgl. noch א״ר z. St.).

Ibid.: Endlich sind die Philonischen Schriften jünger als die kabbalistischen Principien, deren Anwendung sowohl als Inhalt man in der Uebersetzung der Siebenzig, in den Sprüchen Ben Sira's und im Buche der Weisheit findet.« — Man erinnert sich aber, daß ich diese Behauptung bereits oben (ib.) zurückgewiesen habe.

Wir wollen nun nach diesen speciellen Notizen als Schlußbemerkung die Ansicht Franck's, der die Abkunft der Kabbala von dem Religionssysteme Zoroasters statuirt, in ihrer Totalität beschauen.

Der Beweis des Verfassers, daß die Neuplatoniker und die Kabbalisten, ohne daß sie von einander Kenntniß hatten, so viel Aehnliches lehren, was auf eine ältere, gemeinsame Quelle schließen läßt, ist bereits oben (Cap. 2.) von mir durch den Nachweis geschwächt worden, daß diese gegenseitige Unbekanntschaft keineswegs so groß war, wie Verf. behauptet. Wir wollen daher zu den aus dem Parsismus selbst hergeleiteten Belegen übergehen. So viele Mühe sich Verf. auch giebt, die Aehnlichkeiten zwischen diesem und der Kabbala nachzuweisen, so bleiben die aus solchen Analogien gezogenen Consequenzen doch immer bloße Conjectur, und ist es gewagt, auf eine solche ohne Weiteres eine feste Meinung gründen zu wollen. Zuvörderst wird es wohl keine Religion in den mit Palästina benachbarten Staaten gegeben haben, in welchen nicht mehr oder weniger mit den jüdischen Gebräuchen sympathisirende Ceremonien gefunden worden wären. Ist ja bekanntlich nach Maimonides der mosaische Opferkultus nur Accomodation an die heidnische Sitte damaliger Zeit [1]), was

[1]) S. More Nebuchim Th. 3. Cap. 32. — Diese Ansicht findet sich übrigens schon im Midrasch (Vajikra rabba 22.): משל לבן מלך שהיה למוד לאכול נבילות וטריפות, אמר המלך יאכל זה תדיר על שלחני ומעצמו הוא נזור, כך לפי שהיו ישראל להוטים

jedoch keineswegs einen Einfluß des Heidenthums auf die jüdischen Glaubenslehren voraussetzt, indem das göttliche Gesetz hierin immer das rechte Maaß zu halten wußte. Auch die Rabbinen machen gar kein Hehl daraus, daß sie jede löbliche Sitte, unter welchem Volke sie auch angetroffen werde, gern aufnehmen und in ihre Nation verpflanzen. So lesen wir: »Rabbi Akiba sagte: in drei Dingen gefallen mir die Medier ꝛc.; Rabbi Gamaliël sagte: in drei Dingen gefallen mir die Perser ꝛc. [1]). Dies hielt sie jedoch nicht ab, irrige Meinungen oder lasterhafte Sitten eben derselben Nationen wahrzunehmen und zu verabscheuen. So läßt unmittelbar nach der eben angeführten Stelle ein berühmter Talmudlehrer die Perser der Verdammniß anheimfallen. הפרסיים מוזמנים ומקודשים לגיהנם (ibid.) Insonderheit verwahrten sie sich aber gegen fremde Glaubensansichten, und ihre echte Religiosität zog eine Grenzlinie zwischen äußerer Sitte und innerer Lehre [2]). Unser Verfasser scheint dies selbst einzusehen, und in der That legt er nicht sowohl auf diese blos äußerlichen Erscheinungen, als vielmehr darauf den größten Werth, daß auch mannigfache Analogien in Betreff der Lehren selbst sich auffinden lassen, indem nämlich viele Grundideen der Kabbala und des Parsismus sich gleich sind. Richten wir daher unsere Blicke auf die Pa-

---

אחר ע״ז יהיו ובהיכם לשעירים אמר הקב״ה יהיו מקריבים כל עת לפני יהם נפרשים מע״ז. Siehe שו״ת מהר״ם אלשקר ק״ו und אברבנאל zu ויקרא Seite 184 Sp. 1.

[1]) Berachot, 8 b.

[2]) Auch der Beweis von שמות החדשים והמלאכים עלו מבבל (Beresch. rabba וירא ad init.) ist, eben dieser Zusammenstellung wegen, unerheblich. Denn wie die Eintheilung der Monate eine in der Schrift längst bekannte und nur die äußere Benennung neu war, so auch hinsichts der Engellehre (vgl. 1. Mos. 32, 30; Richter 13, 18.).

rallele, welche Franck zwischen diesen beiden Systemen zieht. Was die Dämonologie betrifft, die in der That manche auffallende Aehnlichkeiten darbietet, so gesteht ja Vf. selbst ein, daß sie nicht den innern Kern, sondern nur den äußern Umschlag der Kabbala ausmacht, und wir können noch hinzufügen, daß es sehr zweifelhaft ist, ob diese Ideen schon in ältester Zeit bei den Kabbalisten Wurzel gefaßt, oder ob sie nicht vielmehr erst in einer spätern Entwickelungsperiode, als der metaphysische Kern zum Theil schon verkannt oder mißverstanden wurde, sich Eingang verschafften, wofür auch der Umstand, daß gerade in den ältesten Bruchstücken des Sohar nur wenig oder gar nichts Dämonologisches sich vorfindet, zu sprechen scheint. Der Verf. allegirt zwar Stellen aus dem Talmud, die diesen Gegenstand auf eine ähnliche Weise wie der Parsismus behandeln, doch können derartige Aeußerungen blos als individuelle Ansicht und keineswegs als Gesammtausdruck des Judenthums angesehen werden [1]. Ohne uns also lange bei diesen Ideen aufzuhalten, wollen wir das, was sich über die Aehnlichkeit der Fundamentallehren sagen läßt, ins Auge fassen. Hier fällt uns sogleich auf, daß gerade diejenige Lehre, welche in allen kabbalistischen Werken die Hauptrolle spielt, ich meine: die der Sefirot, im Zoroasterschen Systeme nicht angetroffen, wenigstens nirgends mit deutlichen, unbestreitbar auf dieses Dogma hinzielenden Worten vorgetragen wird. Daß dem Ormuzd im Zend-Avesta Kräfte und Eigenschaften zugeschrieben werden, die uns an die Sefirot erinnern, läßt Verf. selbst (S. 275) als keinen

[1]) So bemerkt schon der gelehrte Uebers. von einer der Autoritäten der talmudischen Dämonologie, Abaj, daß er persönlich von vielen parsischen Ansichten beherrscht wurde, und ich füge hinzu, daß er überhaupt auf Hörensagen viel Gewicht legte (אמרה לי אם וגו׳).

vollwichtigen Beweis gelten. Und in der That können wir daraus eben so wenig schließen, als wir bei den Worten der heiligen Schrift: לך ה׳ הגדולה והגבורה וכו׳ „Dein, Ewiger, ist die Größe und die Stärke ꝛc. (I. Chronik 29, 11.) uns mit den Kabbalisten genöthigt sehen, anzunehmen, David habe hierbei an die Sefirot gedacht. Doch kann ich hier die Bemerkung nicht unterdrücken, daß außer dem Verfasser noch manch anderer Gelehrter sich viele Mühe giebt, die Sefirot-Lehre in dem Zoroasterschen Systeme zu finden. Folgendermaßen äußert sich Fr. Nork in seinem hebräisch-chaldäisch-rabbinischen Wörterbuche (Grimma 1842) s. v. אין סוף: „אין סוף (Endloser), so heißt bei den Kabbalisten das Urwesen, von ihm geht aus der Urmensch אדם קדמון, das geistige Vorbild Adams. Dieser als erster Ausstrahl des göttlichen Lichts, läßt die sieben untern Sefirot aus sich ausströmen, denn er selbst bildet mit dem אין סוף und der שכינה, die von beiden ausgeht, die drei obern der zehn Sefirot. Es läßt sich nicht verkennen, daß diese Vorstellungsweise in Persien ihren Ursprung hatte, wo die Bekenner der Zoroasterschen Lehre von Zervane Akerene (der maßlosen Zeit) den Ormuzd (das Lichtwesen) zuerst emaniren lassen; dieser schafft aus sich selbst die sieben [1]) Amschaspands, welche den Thron desselben umstehen, wie die 7 Dienstengel den Thron des Lammes, und später erst beginnt die Schöpfung der übrigen Wesen.“ — Man sieht, daß Herr Nork, um ein neues dictum messianum heranzubringen, uns eine falsche Vorstellung vom אדם קדמון [2]), den drei obern

[1]) Eigentlich ist aber Ormuzd selbst einer der sieben Amschaspands; s. unten über noch andere Uncorrectheiten dieses Artikels.

[2]) Dieser Ausdruck bezeichnet die Gesammtheit der Sefirot; hingegen heißt der erste Ausstrahl des göttlichen Lichts: כתר (die Krone).

Sefirot [1]) und der שכינה [2]) giebt. Aber auch abgesehen davon, enthält dieser Artikel nichts als Vermuthungen und Hypothesen, die der gründlichen Belege entbehren.

Noch ein anderer Begriff, bei dem ein umgekehrtes Verhältniß stattfindet, da er im Zoroasterschen Systeme eine Hauptrolle spielt und in der Kabbala gänzlich fehlt, ist der des Ahriman. Denn daß die schon in der Schrift, besonders aber im Talmud, Midrasch und Sohar (in den 2 letztern auch unter dem Namen Samaël) vorkommende Personification der bösen Begierde durch Satan [3]) diesem Begriffe entsprechen sollte, wie Vf. (S. 260) meint, ist unbegründet. Was den biblischen Satan betrifft, so ist dies längst erkannt worden [4]), aber auch der kabbalistische Samaël hat nichts mit Ahriman gemein. Ahriman ist nach dem Zend-Avesta dem Ormuzd ebenbürtig, sie gingen beide aus dem Schooße des Zervane Akerene hervor, während Samaël nicht einmal

---

[1]) Ueber diese Sefirot כתר . חכמה . בינה, auch עולם מושכל genannt, siehe oben Abth. 2. Cap. 5.

[2]) Dieser Ausdruck ist identisch mit מלכות, und bezeichnet die Harmonie der Sefirot und die Gegenwart Gottes in der Schöpfung, nicht aber den heiligen Geist, wie uns Herr Nork gern glauben machen möchte.

[3]) S. Batra 16 a.: הוא השטן הוא יצר הרע כו'; Midrasch Debarim rabba Cap. 11; Pirke R. Elieser C. 15; Sohar I. 35 b.; vgl. auch Sohar II. 43 a., wo סמאל identisch mit עולם העשיה, Personification der Materie oder Sinnlichkeit ist.

[4]) Herder (Geist d. hebr. Poesie I. 137.) und Eichhorn (Einleit. ins A. T. §. 644 a.) erklären den Satan im Hiob (im Gegensatze zu von der Hardt u. Heath) als indifferenten Gerichtsfiskal und von Gott beauftragten Sittenaufseher und als von dem spätern chaldäischen Begriff weit entfernt. Ohne eigentliche Motivirung streitet Winer (Biblisches Realwörterbuch, Leipzig 1833 s. v. Satan) gegen diese Ansicht; übrigens gesteht auch dieser Gelehrte, daß Satan nicht ganz der Ahriman des Zend-Avesta sein könne (Vgl. auch Arnheim's Job Einleit. X. Note).

die Rolle eines obersten Engels zugetheilt wird [1]). Nach eben diesem Religionswerke hat sich Ahriman böswillig gegen die Lichtschöpfung empört und mußte mehrmals in den Dusak (Abgrund) hinabgeschleudert werden. Ferner wird die Dauer der erschaffenen Welt auf 12,000 Jahre, die in vier Zeitalter abgetheilt wurden, bestimmt. Im ersten Zeitalter sollte Ormuzd allein herrschen; im zweiten Ahriman anfangen wirksam zu werden, im dritten sollten beide mit gleicher Kraft gemeinschaftlich herrschen; im vierten sollte Ahriman die Oberherrschaft gewinnen, zuletzt aber doch von Ormuzd überwältigt werden. Welch ein Unterschied zwischen allem dem und dem Begriffe Samaël oder Satan, welcher als Diener Gottes von diesem beauftragt wurde, die Begierden zu erregen, damit der Mensch im Kampfe mit der Sinnlichkeit seine moralische Kraft erprobe und seine Tugend bethätige [2]); einen Auftrag, den Samaël, obwohl ungerne, mit zitternder Unterwürfigkeit vollführt [3]). Wollen wir für diese Idee eine Aehnlichkeit im Parsismus suchen, so finden wir sie weit eher in den beiden Kerdars, welche ihren Sitz im menschlichen Gewissen haben, von denen ihn das eine zum Guten, das andere zum Bösen hinzieht. Doch können wir, weit entfernt, in dieser jüdischen Idee eine Nachahmung der persischen Theologie zu

---

[1]) ולאלין עביד שמשין סמאל וכל כתות דיליה, Sohar ib.

[2]) Vergl. Sohar I. 23 a.: אי לאו דברא קב"ה יצרא בישא לא הוה וכו' ותובה לאדם וכו' ודאי לא ברא קב"ה מלתא דלאו איהו הואיל ורעותא דקב"ה דיהון בני נשא תדיר בפולחניה; ferner: צריך וכו' חיך אתיא עבדא בישא ואשתכח מקטרגא כו' אלא ודאי רעותא דמאריה עביד, Sohar II. 163 a.; (vgl. Joma 69 b. u. Sanhedrin 64 a.: כלום יהבתיה לן אלא לקבולי ביה אגרא).

[3]) תועלתא דהאי מקטרגא כד חייביא צייתין ליה מאי איהי אלא אע"ג דלית לי' תועלתא פקודא דמארי' איהו עביד, Sohar ib. a. b.; die Uebersetzung dieser Stellen s. oben S. 292—293 Sub-Note.

erblicken, vielmehr mit vieler Wahrscheinlichkeit annehmen, Letztere habe sie aus der Bibel geschöpft, wo auf die böse Begierde, die ihren Sitz im menschlichen Herzen hat, so häufig angespielt wird [1]). Ebenso ist Franck's Beweis aus der zwischen **Ahriman** und **Samaël** aufgefundenen Aehnlichkeit, daß sie nämlich beide einst ihre böse Natur verlieren und eine gute annehmen sollen, unerheblich, da diese Idee eine biblische ist [2]).

Ich habe nun die Gründe zusammengestellt, welche mit Recht unsern Zweifel gegen die Annahme einer directen Abkunft der Kabbala von dem Parsismus erregen müssen. Hierzu kommen noch diejenigen Verschiedenheiten, welche Vf. selbst, und zwar oft in dem anscheinend Gleichartigsten beider Systeme nachgewiesen hat, so daß er sich selbst zu dem Ausspruche genöthigt sieht, daß zwar der Rahmen, die Zeichnung des Zend-Avesta geblieben, der **Inhalt** aber in der Kabbala ein ganz anderer geworden. Doch müssen wir im Uebrigen gestehen, daß das Raisonnement unseres Verfassers mit vieler Klarheit durchgeführt ist, und ich wiederhole hier, was ich bereits in einer Notiz zur Vorrede des Uebersetzers (S. 2—3)

---

[1]) Vergl. z. B. **Genes.** 3, 1; 4, 7; 6, 5; 8, 21; **Deuteron.** 29, 19; 31, 21; **Samuel** I. 10, 9; **Könige** II. 20, 3; **Psalm** 103, 14.

[2]) Schon in der Bibel wird nämlich eine Zeit geweissagt, wo die Intelligenz, namentlich die Gotteserkenntniß zunehmen, das Böse in eben dem Grade sich vermindern und endlich ganz verschwinden wird: „Und es weilet der Wolf bei dem Lamme, ein kleiner Knabe leitet sie. Und es spielet der Säugling am Schlupfloch der Natter, und gegen die Höhle des Basilisken streckt der Entwöhnte seine Hand; sie freveln nicht und verderben nicht auf meinem ganzen heiligen Berge, denn voll ist die Erde der Erkenntniß Gottes, wie Gewässer das Meer bedecken. (Jesaj. 11.). Vgl. Sacharj. 13, 2: ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ.

gesagt, daß, wenn wir anders irgend einen Einfluß des Parsismus zugeben wollen, ich die Ansicht Gieseler's einleuchtend finde, der, obschon er dem Zoroastrismus einen schwachen Einfluß auf die Kabbalisten nicht abspricht, dennoch der Annahme einer directen Abkunft der Geheimlehre von jener Religion entschieden entgegentritt, ja selbst eine sehr nahe Verwandtschaft beider Systeme nicht anerkennen will. Besagter Einfluß selbst wird folgendermaßen von ihm modificirt: »Der Einfluß des parsischen Systems auf die Juden bestand darin, daß es dieselben, indem es sich ihnen als ein in manchen Puncten ausgebildeteres System darstellte, zu einer Entwickelung der analogen in ihrer Lehre liegenden Keime veranlaßte.«

Wir haben uns bisher in diesem Cap. absichtlich der Erwähnung unserer Darstellung des Systems der Kabbala enthalten, um den Nachweis der Nicht-Abkunft der Kabbala vom Zoroastrismus allgemeiner, d. h. selbst nach der Franck'schen Darstellung des kabbalistischen Systems, führen zu können; wollen jedoch jetzt die Bemerkung nicht unterlassen, daß nach der von uns oben versuchten Darstellung der Kabbala die Verschiedenheit derselben vom Parsismus so augenfällig wird, daß von einer Identität beider Systeme gar nicht mehr die Rede sein kann.

Als Endresultat unserer Argumentation können wir nun das Factum feststellen: daß die Grundlehren der Kabbala nicht aus dem Religionssysteme Zoroaster's geschöpft sind.

Ebensowenig ist sie aber eine Frucht des Platonismus, der Lehre Philo's, des Neuplatonismus, des Christenthums oder irgend eines gnostischen Systems[1]).

---

[1]) Daß mein Protest sich blos auf directe Abkunft der Grund-

Das Judenthum hat sie vielmehr aus eigener Kraft erzeugt, d. h. sie ist aus dem Bedürfnisse einer tiefern Verständniß der h. Schrift und dem Verlangen, mehrfache schwierige, in der jüdischen Theologie sich fühlbar machende Probleme, nach Kräften zu lösen, hervorgegangen. Ob sie diesem Bedürfnisse abgeholfen? diesem Verlangen entsprochen? die Probleme genügend gelöst? ob die Resultate ihrer Forschungen wirklich ein tieferes Eingehen in den Geist des Judenthums bekunden? — das sind Fragen, über die mir kein Urtheil zusteht, und bei welchem selbst Männer, die eine weit tiefere und gründlichere Kenntniß dieses Systems besitzen, am Besten ihre Antwort zurückhalten und ein bescheidenes Schweigen beobachten. Wer wollte mit einem Menschen darüber rechten, welchen Weg er einzuschlagen hat, um sich den Genuß seiner wichtigsten Besitzthümer so angenehm als möglich, oder, ohne Metapher zu reden, um sich die heiligen Lehren seiner Religion so verständlich als möglich zu machen? Dieselbe Berechtigung, die wir den Religionsphilosophen aller Zeiten zuerkennen, darf auch die Kabbala beanspruchen. Ihre Meditationen sind tiefsinnig, ihre Forschungen kühn, doch immer innerhalb der Schranken der Grundprincipien des Judenthums sich bewegend [1]. Daß ein großer Fond ächtjüdischer Gelehrsamkeit in den Urhebern der Kabbala sich vorgefunden, daß sie das ganze Gebiet der jüdischen Theologie beherrscht und zahlreiche Hilfsmittel ihnen zu Gebote gestanden haben müssen — wer kann dies be-

principien beschränkt und ich fremden Einfluß auf den Verfolg ihrer Entwickelung nicht in Abrede stelle, ist bereits mehrfach von mir ausgesprochen worden.

[1]) Wir verweisen auf S. 176 Text und Note, wo diejenigen Theile der Kabbala, in welchen sie von der allgem. jüd. Theologie sich entfernt, von denen geschieden werden, in welchen sie mit ihr den gleichen Gang geht.

zweifeln? Daß unter diesen Hilfsmitteln auch wichtige Traditionen aus den ältesten Zeiten gezählt werden dürfen — dafür ist wenigstens eine große Wahrscheinlichkeit. Und so bleibt denn die Kabbala für alle Zeiten ein schätzbares Monument ächtjüdischen Wissens und Strebens.

Werfen wir nun noch einen kurzen Blick auf das Ganze dieser nunmehr vollendeten Arbeit. Nächst dem eigentlichen Zwecke, das System der Kabbala und ihr Verhältniß zur allgemeinen jüdischen Theologie festzustellen, hat mich noch, wie ich bereits in der Einleitung angedeutet, die Idee geleitet, Parallelstellen aus beiden Talmuden und den Midraschim zu sammeln, um zugleich eine, wenn auch nur schwache Einsicht in das religionsphilosophische System der Talmudlehrer zu erlangen und eine wissenschaftliche Behandlung desselben anzubahnen. Ein Ueberblick über die bisher existirenden, bald mehr bald minder kunstgemäßen Bearbeitungen der Geheimlehre hat nämlich die Ahnung in mir entstehen lassen, welche herrliche Resultate von einer ähnlichen Bearbeitung und Zusammenstellung der talmudischen Ansichten über Gott, Welt und Seele zu erwarten seien; eine Ahnung, die mich antrieb, vorläufig einige rohe Materialien niederzulegen, die vielleicht einem geschickten Arbeiter einst nicht ungelegen sein dürften. Gern wollte ich mich mit der bescheidenen Rolle begnügen, zu dem zu erwartenden großen Gemälde blos einige nöthige Farben bereitet zu haben, dürfte ich nur hoffen, daß meine hier ausgesprochenen Wünsche eine geübtere und geschicktere Feder als die meinige, zu dieser zwar schwierigen, aber gewiß reichlich lohnenden Arbeit anregen werden.

Berichtigungen und Ergänzungen.

S. 2 Note, Z. 11. v. u. — Hiernach ist P. Beer (Gesch. d. Sekten I. 116.) zu berichtigen, der es auffallend findet, daß die Talmudisten bei ihren Beweisen für die Auferstehung nicht diese deutliche Stelle aus Daniel berühren. (Vgl. unsere Einleitung Ende).

S. 12 Ende. — Vgl. Ibn-Esra 2. Mos. 20, 1.: חלילה הלילה שהיה אחת מהמצות מכחשת שקול הדעת כו'; vgl. M. selbst im More III. über טעמי המצות. Doch stimmt R. Jehuda halevi nicht ganz mit M. überein, vgl. Cusari II. 26: מי שקבל התורה קיבול שלם בלי שיתחכם בה בשבלו הוא מעולה ממי כו'. (S. das Druckfehlerverzeichniß).

S. 15 Note, Z. 6. v. u. — Vgl. jedoch Ibn-Esra 2. Mos. 3. 16: ובעבור שהשם שוכן עד עומד לבדו ובו הכל עומד כו' והטעם שהוא המעמיד כו', welche Worte einiges Licht über dessen wahre Meinung verbreiten; vgl. ferner ib. 33, 23: וטעם כל טובי שאינו כמו הכל ולא בכל ולא עם הכל, und ib.: והנה וראית את אחורי מפאה שהוא הכל וכבודו מלא הכל ומאתו הכל וכל תמונת' כל וזהו ותמונת ה' יביט.

Bemerkenswerth ist noch dessen Ausspruch ib. 34, 6: כי הוא לבדו יודע ודעת וידוע. Möglich also auch, daß Spinoza bei seiner Erwähnung einiger Hebräer, welche die Identität Gottes mit seiner Intelligenz und des von ihm Wahrgenommenen aussprechen, an Ibn-Esra (dessen Tora-Commentar er im Tractate oft und immer mit Hochachtung erwähnt) gedacht hat.

S. 21 Z. 6. v. u. — Vgl. Aruch s. v. פרק (פי' פותחין לו ראשי דברים).

S. 28 Z. 10. v. u. fehlt nach dem Worte Ahriman folgende Parenthese: (Schon die Oekonomie des menschlichen Körpers, will er sagen, weist auf zwei Urprincipien hin).

S. 29 Z. 3. v. o. — Diese Stelle ist Schlesinger entgangen, der (Anm. zu Ikarim S. 625) sagt: „Woher Albo ihm Dualismus unterschiebt, ist nicht einzusehen, da er Atheist war."

Das. Note. — Zwei andere etymologische Conjecturen üb. מטטרון (Jellinek u. Brann: *μίθρα* u. *μυθητήρ*) bringt d. L. B. d. Or. 1847 Nr. 18, wobei von Letzterm die Conjectur Levy's widerlegt u. ein Unterschied zwischen מטטרון u. מיטטרון statuirt wird. Noch drei ältere Conjecturen finden sich in R. Bechai's Tora-Comment. Abschn. שופטים.

S. 31–32 Note. — Für die Richtigkeit meiner Ansicht fand ich jetzt einen vollgültigen Beweis; Chullin 91 b. heißt es nämlich: מלאכים אומרים שירה פעם אחת ביום ואמרי לה פעם בשבת

ואל פעם בחודש ואל פעם בשנה ואל פעם בשבוע ואל פעם ביובל ואל פעם בעולם; demnach ist שבוע offenbar ein stehender Ausdruck für ein Jahrsiebend. Uebrigens heißt es — wie ich eben von meinem Freunde Hrn. Löwenfeld aufmerksam gemacht werde — im רמבם פיר מהל׳ תפלה הל׳ ט׳ ausdrücklich: ולא היו חכמים הראשונים מלמדים שם זה לתלמידיהם אלא פעם אחת לשבע שנים — Merkwürdig ist noch die Version des Jalkut I. No. 171: שם בן ד׳ חכמים מוסרין אותו לתלמידיהן פעם אחת בשבת ואמרי לה פעם בשבוע, wonach also die Uebertragung Franck's, wenn auch dem Worte שבוע nicht angemessen, im Ganzen doch keine durchaus verfehlte ist.

S. 33 Anm. — Vgl. Schlesinger Anmerkungen zu Ikarim S. 632 2. Note: „Die Benennung „thätiger Verstand" (intellectus agens) ist ein schiefer Ausdruck für den in der scholastischen Philosophie eine so große Rolle spielenden שכל הפועל, worunter die Alten den fertigen, nicht erst zu realisirenden, sondern an und für sich seienden Weltgeist oder vielmehr die sublunarische Welt umfangenden und beherrschenden Geist verstanden. Besser heißt er daher intellectus actualis, im Gegensatz zu dem menschlichen intell. virtualis."

S. 41 Note, Z. 5. v. o. — Eigentlich: Speisen, die bei Tisch herumgetragen werden. (S. Druckfehlerverzeichniß).

S. 42 1. Note. — Vgl. Gans' Zem. Dav. Art. עקילס, Eichhorn's Einleit. ins A. T. I. 411, 412, Hirschel's קרבן העדה zu Jerus. Megilla 1, Mendelssohn's Vorr. zum Pentat., Fleckel's מלאכת הקדש (Prag 1812) No. 1, Landau's Einleit. zum Aruch S. 35—36, Zunz' G. V. S. 82. Scharfsinnig ist die Conjectur Landau's, wonach Onkelos u. Akilas identisch, u. dem jerusal. Talmud seine griechische (לפני ר״א ור״י), dem babylonischen seine aramäische Uebersetzung (מפי ר״א ור״י) vorlag, wodurch jedoch meine Ausstellung gegen Franck, der blos den Jeruschalmi citirt, nur um so gegründeter ist.

S. 45 Z. 5. v. u. — Franck scheint seinen Irrthum dem Vf. des Dorot Olam nachgeschrieben zu haben; vgl. Juchasin (ed. Zolkiew) I. Bl. 41 b.: ברבי זה השם נקרא על גדול הדור לאפיקי מבעל דורות עולם שאמר כי בני רבי הם ר׳ אושעיא כו׳ שנקראים ברבי וזה טעות גדולה כו׳.

S. 47 1. Note. Diese Correctur fand ich jetzt auch im Druckfehlerverzeichnisse der „Kabbala."

S. 53 Z. 7. v. o. — Ja nach Juchasin (30 b. Art. Akiba) war R. Akiba sogar nach dem Tode R. Eliezer's ein unmittelbarer Schüler des R. Jehoschua (ובתלמוד למד מר׳ אליעזר והדר גמרה וסברה מר׳ יהושע אחרי מות ר׳ אלעזר), was unsere Argumentation noch verstärkt.

S. 61 (Text) Z. 1. v. u. — P. Beer l. c. II. S. 29 sagt: „Nach der Meinung des רמב״ן ist der Sohar zu Anfang des 13. Jahrh. nach Spanien gebracht worden, wo er einem gewissen M. de Leon in die Hände kam.“ — Hier waltet ein Irrthum ob; denn רמב״ן, der Ende des 12. u. Anf. des 13. Jahrh. blühte, kannte weder M. de Leon noch den Sohar, welchen letztern selbst die spätern רשב״א u. רא״ש noch nicht gekannt zu haben scheinen.

S. 68 Note, Z. 2. v. o. — Die gemeinte Stelle ist jetzt gefunden, s. Sohar I. 27. b.; in der That ein räthselhafter Styl, doch scheint er folgenden Sinn auszudrücken: In der vormessianischen Zeit, wo noch Gutes und Böses (יצ״ט ויצה״ר) im Kampfe sind, herrscht das Reich der Mischna (praktischer Pflichterfüllung) vor. Alles kommt darauf an, ob der Kampf siegreich bestanden wird (וכו עוד לא וכו כנגדו); denn obschon das Mischna-Reich blos Mittel zum Ziele (wie auf eine ähnliche Weise Moses nicht um seinet-, sondern nur um der Israeliten willen außerhalb des heiligen Landes begraben werden mußte), und sein Verhältniß zum messianischen Reiche wie das einer Magd zur Gebieterin ist, so ist dies doch unsere einzige Erhaltung während des Exils. Bei der Erlösung aber (wo das Böse verschwindet) herrscht das Reich der Anschauung (der Kabbala) vor; darum wehe denen, durch die das jetzige Reich sich mehr als nöthig in die Länge zieht. (Zur Verständniß der Worte des Sohar: ואיתתא ראית לה דם טוהר ודם נדה vgl. man noch Chullin 109 b.: כל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותי׳ כו׳).

Ibid. Z. 9. v. u. — Vgl. רשב״א in En Jacob Berachot No. 54. (I. Cap. Ende) über den Widerspruch zwischen אין בין העוה״ז כו׳ אלא שעבוד מלכיות (Sabbat 63 a.) und מצות בטלות לעתיד לבא (Nidda 61 b.) doch scheint רשב״א die Tosafot zu letzterer Stelle nicht gesehen zu haben. Vgl. noch En Jacob Megilla Anf., wo bezüglich dieses Dogma's Albo bitter getadelt und nebenher des Plagiats beschuldigt wird. Gelegentlich bemerke ich, daß der in יוצר לפ׳ החדש befindliche Passus: להנתן דת חדשה, welchen der Vf. des Sefer ha-Brith (I. 20, 31.) so sehr rügt, weil in der Bibel nur ברית חדשה gefunden werde, meines Erachtens auf folgenden Ausspruch des Jalkut (II. 296.) basirt: תורה חדשה שעתיד ליתן ע״י משיח.

S. 70 Note, Z. 3. v. u. — Was Landauer noch vom Sohar bemerkt, daß dieser von den Sefirot nicht so viel Aufhebens macht, wie andere Kabbalisten, auch ursprünglich die göttlichen Attribute nur in 3 Klassen theilt, hat seinen Grund darin, daß der Sohar — wie von uns dargethan — die Sefirot nicht mit der Gottheit identificirt, sie auch namentlich aus 3 Gesichtspuncten betrachtet, und beweist also

nichts für die Consequenzen, welche Landauer aus diesem Umstande ziehen will.

S. 72 Note, Z. 8. v. o. — Sehr beachtenswerth ist nachstehende Stelle, welche eine Deutung zuläßt, wonach sie eine ziemlich deutliche Anspielung auf Christenthum und Islam enthält, und zwar, im Gegensatze zu der von Landauer citirten, polemisirenden Stelle, in auffallend tolerantem Sinne. Als Erklärung der Worte Elischa's (2. Kön. 2, 9.) „das Doppelte deines Geistes" (פי שנים ברוחך) heißt es nämlich im Sohar (I. 191 b.): „Wie fiel es Elischa ein, von seinem Lehrer das Doppelte von dem zu verlangen, was er selbst besaß? — Allein er verlangte nicht das Doppelte, sondern verstand darunter blos jenen höhern prophetischen Geist, welcher bestimmt war, noch zwei Religionen zu stiften (דיעביד תרין נמוסין בעלמא), diesen Geist wünschte er für sich; (פי שנים ברוחך heißt demnach nicht „doppelt so viel als dein Geist", sondern „das Zweifache, welches in deinem Geiste enthalten"). Eliahu erwiederte, wenn du mich sehen wirst, wie ich von dir genommen werde, d. h. wenn du das wahre Wesen des Geistes, welchen ich dir hinterlasse, wirst erfassen können, so soll dein Wunsch in Erfüllung gehen .. Komm' und sieh', wer mit Aufmerksamkeit in den Geist seines Lehrers eingeht, kann dann in demselben Geiste selbstthätig weiter gehen (תא חזי האי מאן דאסתכל במה דאוליף מרביה כו' יכיל לאתוספא בההוא רוחא יתיר)." — Doch können wir für die Richtigkeit dieser Auffassung des Sohar nicht einstehen, da das Wort נמוסין auch durch „Zeichen", „Wunder" übersetzt werden kann, womit sogar die Erklärung des Talmud's übereinstimmen würde: נסי אלישע היו כפלים כשל אליהו (Sanhedrin 47 a.). Freilich wäre dann der Zusammenhang etwas schwierig, indem die Frage des Sohar. וכי על חד תרין שאל ungelöst bliebe.

Uebrigens ist eine viel unbezweifeltere Anspielung auf die beiden ebengedachten Religionen in den oben (S. 333 Sub-Note) citirten Worten des Sohar: תרין אומין קריבין ביחודא כו' nicht zu verkennen.

S. 73 1. Note Anfang. — Auch ist nicht außer Acht zu lassen, daß der Sohar gegen Mißbräuche eifert, die sich erst spät können eingeschlichen haben, so z. B. (II. 132 b.) über Plaudern in der Synagoge; vgl. P. Beer l. c. I. 350—352 über Entstehung dieses Mißbrauchs, vgl. noch Zunz l. c. 479 und Maimuni's 4. Gutachten in Melo Chofn. 75—77.

S. 79. Z. 5—6 v. o. — Dieses Bildes bedienen sich schon Philo und die Essä . s. P. B. l. c. üb. diese Artikel.

S. 91 Z. 7 v. o. — Vgl. die Uebers. d. St. in der Kab. denud. (Luria Comment. z. B. d. Geheimn. S. 3.): quia non cohaeret nec cum sapientia, nec cum matre intelligendi.

S. 114 Note, Z. 2. v. u. — Vgl. jedoch S. 208 2. Note u. Sub-Note.

S. 115 Note, Z. 13. v. o. — Ja es heißt im Sohar selbst: ולא נפטר אדם מן העולם עד שרואה פני השכינה הה״ד כי לא יראני האדם וחי (I. 98 a. Midr. hanne'lam).

S. 124 2. Note. — Daß auch Josephus schon an Metempsychose glaubte, geht aus dessen bekannten Rede gegen den Selbstmord hervor.

S. 125 Z. 4. v. o. — In der That eifern Viele gegen das Dogma der Seelenwanderung, s. Saadia in Emunot, ja P. Beer citirt sogar einen Kabbalisten, welcher sagt: המאמין בגלגול הוא מין וגדיל עונו מנשוא.

S. 131 Note, Z. 13. v. o. — Vgl. Juchasin I. 42 b.: והתוס׳ כ׳ דבירוש׳ בית הפרס מיירי גם זה לא ניחא לי כו׳ ובירושל׳ נזיר פ׳ כ״ג כד דמך ר׳ יודן נשיא דחף ר׳ חייא נ״ר׳ זעירא וסאביה נראה דאפי׳ בדאורייתא.

S. 147 Note, Ende. — Dies sucht Schelah (fol. 42 a.) dahin zu modificiren: ר״ל שלא קבל אותו הטעם בפי׳ אבל אמתת ענין זה הטעם במודו ושרשו קבל.

S. 159 Z. 2. v. u. — Wobei namentlich nicht zu verkennen, daß, hätten die Commentatoren diese für den Glauben gefährliche Consequenzen erkannt, sie aus diesem Umstande auf das Unwahrscheinliche in ihren Interpretationen geschlossen hätten.

S. 169 Note, Z. 1. v. o. — Hiermit glaubt er namentlich die Existenz gewisser Mittelgeschöpfe (Dämonen), wie die individuelle Fortdauer des Menschen nach dem Tode vermittelst eines Corpusculums besser erklären zu können. Vgl. übrigens Geiger (Melo Chofn. Einl. XIII.) von der Kabbala überhaupt: „Bei der feinern Grenzlinie, welche auf diesem Wege zwischen Geistigem und Körperlichem gezogen, wo der allmälige Uebergang des Einen in das Andere durch Verdichtung und Vergeistigung als möglich angenommen werden muß, wird auch der Glaube an eine sinnliche Offenbarung durch die Annahme einer sinnlich wahrnehmbaren Hülle (Malbusch) und der Glaube an die Fortdauer des ganzen Menschen in vergeistigtem feinerem Körper erleichtert."

S. 181 1. Note, Z. 6. v. o. — Vgl. M. Alschkear Gutachten 116: כ׳ בס׳ הזוהר ויאמר ה׳ לדג כו׳ וכי כאן אמר לי׳, אלא כו׳ כל מה דעביד קב״ה בעובדא דבראשית בבלא אתני עמיה כו׳.

S. 189 Note, Z. 1. v. o. — Vgl. auch Tanchuma bei Jalkut II. No. 305: יוצר הולד ופניו דומות לנואף.

S. 193 Z. 7. v. u. für „Anlage" vielleicht besser: „Kraft."

Das. Z. 5. v. u. f. „abgesonderte Kraft" vielleicht besser: „abgesondertes Wesen."

S. 236 1. Note. — Es muß nämlich bemerkt werden, daß אלה dem Sohar zugleich Benennung ist für Israel (nach 1. Mos. 49, 28.); also: eine Verbindung von מי und אלה = Gott und Israel.

S. 242 Z. 2. v. o. — Darüber, daß der „Gedanke" die „Weisheit" bezeichnet, vgl. Sohar II. 20: כלם בחכמה עשית במחשבה שהיא החכמה.

S. 293 Note, Z. 2. v. o. — Auf diese letzte Unterscheidung macht auch Neander — freilich vom Standpuncte einer andern Auffassung der Kabbala, die er mit Neuplatonismus zusammenstellt, aus — a. a. O. aufmerksam.

S. 314 Note 3. u. 4. — Dieselbe Bewandtniß hat es mit den beiden „Stufen" (Sohar 2 a.): תרין דרגין אינון חד דאתמר מ״ה וחד מ״י .. מ״י לא אוליד כו׳ אע״ג דכלהו הוו טמירין ביה.

S. 336 Z. 9. v. o. — Vgl. Jeruschalmi Megilla 1. Cap.: בדקו ומצאו שאין התורה יכולה להתרגם כל צרכה אלא יונית.

S. 386 Z. 12. v. o. — Hr. Jellinek gesteht in seiner Vorrede (S. IX) ein, daß die Verwandtschaft der Kabbala mit dem Parsismus nicht so einleuchtend ist; allein er hält dies für einen Vorzug der erstern, die nicht blos Copie der Lehre Zoroasters ist. — Uns will es jedoch bedünken, daß dies vielmehr für die erwähnte Gieseler'sche Ansicht spricht.

Druckfehler:

S. 1 Z. 7. von unten für ff. lies ꝛc.
— 2 Note, Z. 7. v. oben f. Anknüpfungspuncte l. Beweismittel.
— 4 Z. 12. v. o. streiche das Komma.
— 6 Z. 5. v. o. f. Rimonium l. Rimonim
— 12 Z 5. v. u. streiche „sein Geistesverwandter."
— 29 Z. 10. v. o. f. Kabbala l. Merkaba.
— 33 Note, Z. 8. v. o. f. Stagyrikers l. Stagyriten.
— 37 Note Z. 5. v. o. f. termes techniques l. termini technici.
— 41 Note, Z. 4. v. o. f. περιφόρα l. περίφορα.
Das. Z. 6. f. περιφερεια l. περιφέρεια.
S. 42 Note, Z. 4. v. o. f. Ekilos l. Akilas.
— 49 Text, Z. 4. v. u. f. Offenbartwerden l. Geoffenbartwerden.
— 53 Note, Z. 2. v. o. f. Emanationssystems l. Azilutsystems.
— 59 1. Note, Z. 5. v. o. f. 13. l. 10.
— 72 Z. o. v. o. f. diesen Zweifeln l. dieser Zweifel.
— 88 Z. 11. v. o. f kleinen Spiegel l. Verkleinerungsspiegel.
— 128 3. Note, f. Begehrungs- u. Empfindungs l. Gefühls- u. Begehrungs.
— 160 Z. 17. v. o. f. der wahren Meinung l. dem Ausspruche.
— 240 Note, Z. 9. v. o. nach abstrahirt l. ins Auge gefaßt.
Das. Z. 2. v. u. streiche die Parenthese vor Elohim.
S. 236 Note, Z. 6. v. o. f. enden l. senden.
— 242 Sub-Note, Z. 5. v. r. f. Einheitt l. Einheit.
— 257 Z. 7. v. o. f. enhalten l. enthalten
— 288 Note, Z. 6. v. u. f. קרישא l. קדישא.
— 289 Sub-Note Z. 1. v. u. f. למא l. למאן.
— 300 2. Sub-Note Z. 7. v. u. hinter III. l. 66.
— 320 im Text Z. 2. v. u. f. Prologomena l. Prolegomena.
— 373 3. Note f. δυναμείων l. δυνάμεων.

Joël, David
Die Religionsphilosophie
des Sohar und ihr Verhält-
zur allgemeinen jüdischen
Theologie